

CENTRO UNIVERSITÁRIO SÃO CAMILO
Doutorado em Bioética

Elisandro Fiametti

**A ÉTICA DE VIRTUDES EM ALASDAIR MACINTYRE: ELEMENTOS
CONTRIBUTIVOS PARA A BIOÉTICA**

São Paulo
2015

Elisandro Fiametti

**A ÉTICA DE VIRTUDES EM ALASDAIR MACINTYRE: ELEMENTOS
CONTRIBUTIVOS PARA A BIOÉTICA**

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo, orientada pelo Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva e coorientada pelo Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Bioética.

**São Paulo
2015**

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Padre Inocente Radrizzan

Fiametti, Elisandro

A ética de virtudes em Alasdair MacIntyre: elementos contributivos para a Bioética / Elisandro Fiametti. -- São Paulo: Centro Universitário São Camilo, 2015.

160 p.

Orientação de Franklin Leopoldo e Silva, Márcio Fabri dos Anjos

Tese de Doutorado em Bioética, Centro Universitário São Camilo, 2015.

1. Bioética 2. Ética 3. Filosofia I. Silva, Franklin Leopoldo e II. Anjos, Márcio Fabri dos III. Centro Universitário São Camilo IV. Título

CDD:179.1

"Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça e todas estas coisas vos serão acrescentadas." (Mt 6, 33).

Dedico este estudo a todos aqueles que buscam a melhor vida a ser vivida.

Agradecimentos

Agradeço a Deus, pela manutenção diária na procura pela melhor vida a ser vivida, sendo esta procura a que em última análise motivou a pesquisa.

À minha família, pelo chão da minha formação pessoal.

Aos amigos, pelo especial convívio.

À Arquidiocese de São Paulo, pela acolhida.

Ao povo das comunidades onde trabalhei durante minha estada em São Paulo, por me fazer ter os pés no chão e pelo carinho.

À Diocese de Frederico Westphalen e ao projeto Adveniat, pelo apoio financeiro e incentivo para que eu pudesse dedicar este tempo à pesquisa.

Ao Centro Universitário São Camilo pela oportunidade de estudar esta temática.

Aos professores, pelos diversos olhares éticos apresentados.

Ao orientador, Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, pelo tempo dedicado, pela paciência e pela luz proporcionada à pesquisa.

Ao coorientador, Prof. Dr. Pe. Marcio Fabri dos Anjos, pelos questionamentos, contribuições e desafios oferecidos e pelo apoio dado.

Aos colegas do Programa de Pós-Graduação em Bioética do Centro Universitário São Camilo, pelo companheirismo estimulante da pesquisa.

Ao Coordenador do Programa de Pós-graduação do Centro Universitário São Camilo, Dr. William Saad Hossne, pelo exemplo de dedicação perseverante à bioética.

FIAMETTI, Elisandro. **A ética de virtudes em Alasdair MacIntyre**: elementos contributivos para a Bioética. 2015. 160f. Tese (Doutorado em Bioética) - Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2015.

As inquietações filosóficas surgidas diante de riscos de distorções no modo de pensar e viver a bioética provocaram a investigação apresentada. Os riscos apontados na bioética foram os da sua instrumentalização, burocratização, da ambiguidade nos seus conceitos, do relativismo ou indiferença e, principalmente, da arbitrariedade nas escolhas. Eles justificaram a investigação que teve como objetivo mostrar, a partir da crítica e da reproposição da ética de virtudes em Alasdair Chalmers MacIntyre, elementos que contribuem para uma fundamentação da bioética. Três obras do filósofo foram escolhidas como campo de investigação: "Depois da Virtude", "Justiça de Quem? Qual Racionalidade?" e "*Animales Racionales y Dependientes: Por Qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes*". Elas permitiram visualizar, em primeiro lugar, uma genealogia crítica da situação ética contemporânea, estabelecendo certa relação com estas possíveis distorções na bioética. Foi distinguida uma desordem no pensamento ético contemporâneo, cuja explicação histórica está na teoria emotivista da filosofia moral, na burocracia weberiana, no esvaziamento do eu, no *ethos* moderno, na negação da tradição aristotélica. Em segundo lugar, apareceram outras questões criticáveis do pensamento moderno, como o seu mecanicismo na ética, sua sociologia e política e suas transformações no conceito clássico de virtudes. Em terceiro lugar, permitiram visualizar uma reproposição da ética de virtudes feita por ele. Nesta reproposição desenvolvem-se as características da vida social e moral onde o conceito de virtude ambienta-se. Foram apresentados, enquanto ambiente das virtudes: o conceito de prática ou profissão com seus bens internos, a compreensão da vida vista como um todo, a concepção de tradição enquanto pesquisa, e a antropologia da animalidade e dependência humanas. Seguiu-se destas visualizações a extração de elementos contributivos para fundamentação da bioética, tendo como critérios o conceito de bioética da Enciclopédia e a procura por unidade entre eles. Surgiram os seguintes elementos: o aspecto filosófico da bioética, a racionalidade prática, o aspecto epistemológico, a perspectiva crítica, o aspecto teleológico da bioética, o convívio comum na pesquisa, a pergunta pela melhor vida a ser vivida, a ética da primeira pessoa, a possibilidade de defender uma *episteme* e não outra, a presença de uma ideia sobre a verdade, a necessidade da precisão da linguagem, a necessidade de pressupostos, o aspecto histórico, a sociologia e a política no pensamento bioético, o aspecto antropológico, o aspecto normativo, o aspecto útil da bioética, a dinamicidade da ética e da bioética, a necessidade de uma metodologia de pesquisa bioética, a necessidade de uma teoria da ação moral, e a possibilidade da antibioética. A perspectiva de fundamentação ou a *episteme* que aparece dos elementos extraídos e refletidos é aquela norteada pela racionalidade prática ética, principiada pelas virtudes, em vista do florescimento humano.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética, Ética, Filosofia.

FIAMETTI, Elisandro. **The ethics of virtues in Alasdair MacIntyre**: contributory elements for Bioethics. 2015. 160f. Thesis (Doctorate in Bioethics) - Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2015.

The philosophical considerations arising on risk of distortions in the way of thinking and living bioethics leads to the presented research. The risks pointed out in bioethics were those of instrumentalization, bureaucratization, the ambiguity in their concepts, the relativism or indifference, and especially of the arbitrariness in the choice. They justified the research that aimed to show, from the criticism and resumption of ethical of the virtues in Alasdair Chalmers MacIntyre, elements that contribute to a grounding of bioethics. Three works of the philosopher were chosen as field of study: "After Virtue", "Whose Justice? Which Rationality?", "Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues". They allowed to visualize, in a first place, a critical genealogy of contemporary ethical situation by establishing certain relationship with these possible distortions in bioethics. A disorder in the contemporary ethical thought was distinguished, which historical explanation is in emotivist theory of moral philosophy, Weberian bureaucracy, the emptying of the self, in the modern *ethos*, in denial of the Aristotelian tradition. Secondly, other questionable issues of modern thought appeared as its mechanism on ethics, his sociology and politics and its transformations in the classic concept of virtues. Thirdly, it allowed a resumption of ethics of virtues made by him. In this resumption developed itself the characteristics of social and moral life where the concept of virtue fit in. They were presented as the ambient of the virtues: the concept of practice or profession with their domestic goods, understanding life seen as a whole, the design of tradition while researching, and the anthropology of the human animal and dependence. Following these views it comes the extracting of contributory elements for grounding of bioethics, taking as criteria the concept of bioethics Encyclopedia and the inquiry for unity between them. It appeared the following elements: the philosophical aspect of bioethics, the practical rationality, the epistemological aspect, the critical perspective, the teleological aspect of bioethics, the common living in the research, the question for the best life to be lived, the ethics of the first person, the possibility of defending an episteme and not another, the presence of an idea of the truth, the need for accuracy of the language, the need for presuppositions, the historical aspect, sociology and politics in bioethical thought, the anthropological aspect, the normative aspect, the useful aspect of bioethics, the dynamics of ethics and bioethics, the need for bioethics research methodology, the need for a theory of moral action, and the possibility of antibioethics. The perspective of grounding or the episteme that appears of extracted and reflected elements that is guided by practical rationality ethics, based by the virtues, in view of human flourishing.

KEYWORDS: Bioethics, Ethics, Philosophy.

FIAMETTI, Elisandro. **La ética de virtudes en Alasdair MacIntyre**: elementos contributivos para la Bioética. 2015. 160f. Tesis (Doctorado en Bioética) - Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2015.

Las consideraciones filosóficas derivadas de los riesgos de distorsiones en la forma de pensar y de vivir la bioética causaron la investigación presentada. Los riesgos señalados en bioética fueron los de su instrumentación, la burocracia, la ambigüedad en sus conceptos, del relativismo o indiferencia, y en especial, la arbitrariedad en la elección. Ellos justificaron la investigación que tuvo como objetivo mostrar, desde la crítica y la reanudación de la ética de virtudes en Alasdair Chalmers MacIntyre, elementos que contribuyen a una fundamentación de la bioética. Tres obras del filósofo fueron elegidas como campo de estudio: "Tras la Virtud", "Justicia y Racionalidad: Conceptos y Contextos", "Animales Racionales y Dependientes: Por Qué los Humanos Necesitamos las Virtudes". Ellas permitieron visualizar, en primer lugar, una genealogía crítica de situación ética contemporánea, estableciendo cierta relación con estas posibles distorsiones en la bioética. Fue distinguida una desorden en el pensamiento ético contemporáneo, cuya explicación histórica está en la teoría emotivista de la filosofía moral, la burocracia weberiana, el vaciado del yo, en el *ethos* moderno, en la negación de la tradición aristotélica. En segundo lugar, aparecieron otros asuntos cuestionables del pensamiento moderno, como su mecanicismo en la ética, la sociología y la política y sus transformaciones en el concepto clásico de virtudes. En tercer lugar, permitieron visualizar una reanudación de la ética de virtudes hechas por él. En esta se desarrollan las características de la vida social y moral donde el concepto de virtud se ambienta. Se presentaron como ambiente de las virtudes: el concepto de práctica o profesión con sus bienes internos, la comprensión de la vida vista en su conjunto, la concepción de tradición mientras investigación, y la antropología de la animalidad humana y la dependencia. Siguió a estas visualizaciones la extracción de elementos contributivos para la fundamentación de la bioética, tomando como criterios el concepto de bioética de la enciclopedia y la búsqueda de la unidad entre ellos. Aparecieron los siguiente elementos: el aspecto filosófico de la bioética, la racionalidad práctica, el aspecto epistemológico, la perspectiva crítica, el aspecto teleológico de la bioética, el convivir común en la investigación, la cuestión de la mejor vida a ser vivida, la ética de la primera persona, la posibilidad de defender una *episteme* y no otra, la presencia de una idea de la verdad, la precisión del lenguaje, la necesidad de suposiciones, el aspecto histórico, la sociología y la política en el pensamiento bioético, el aspecto antropológico, el aspecto normativo, el aspecto útil de la bioética, la dinamicidad de la ética y la bioética, la necesidad de una metodología de investigación bioética, la necesidad de una teoría de la acción moral, y la posibilidad de anti-bioética. La perspectiva de fundamentación o la *episteme* que aparece de los elementos extraídos y reflexionados es aquella guiada por la ética racionalidad práctica, principiada por las virtudes, en vista del florecimiento humano.

PALABRAS CLAVE: Bioética, Ética, Filosofía.

SUMÁRIO

RESUMO

ABSTRACT

RESUMEN

1. INTRODUÇÃO	11
1.1 Alguns perigos à bioética	15
1.2 Explicação e caminho possíveis.....	22
2 A CRÍTICA HISTÓRICA DE MACINTYRE À ÉTICA CONTEMPORÂNEA	30
2.1. A desordem atual no pensamento e na prática morais	30
2.2 A crítica ao emotivismo	39
2.3 A crítica à burocracia weberiana	43
2.4 A crítica ao esvaziamento do eu	49
2.5 A crítica ao <i>ethos</i> moderno.....	54
2.6 A crítica à negação da tradição aristotélica	62
3 QUESTÕES CRÍTICAS EM EVIDÊNCIA	74
3.1 A crítica ao mecanicismo na ética	74
3.2 Crítica à sociologia e à política modernas	79
3.3 Crítica às transformações modernas do conceito clássico de virtudes	84
4. A REPROPOSIÇÃO DAS VIRTUDES POR ALASDAIR MACINTYRE	91
4.1 Características da vida social e moral	92
4.2 Animais racionais e dependentes: o florescimento humano.....	107
4.2.1 O não reconhecimento da vulnerabilidade e da aflição	108
4.2.2 A animalidade humana.....	109
4.2.3 O florescimento humano	111
5 ELEMENTOS CONTRIBUTIVOS PARA A BIOÉTICA	119
5.1 Observações preliminares.....	120
5.2 Os elementos contributivos	122
5.2.1 O aspecto filosófico da bioética	122
5.2.2 A racionalidade prática	124
5.2.3 O aspecto epistemológico	126
5.2.4 A perspectiva crítica	126
5.2.5 O aspecto teleológico da bioética.....	127

5.2.6 O convívio comum na pesquisa	128
5.2.7 A pergunta pela melhor vida a ser vivida.....	129
5.2.8 A ética da primeira pessoa	129
5.2.9 A defesa de uma <i>episteme</i> e não outra.....	132
5.2.10 Alguma ideia sobre a verdade	133
5.2.11 A precisão da linguagem	135
5.2.12 A necessidade de pressupostos.....	136
5.2.13 O aspecto histórico.....	136
5.2.14 A sociologia e a política no pensamento bioético	137
5.2.15 O aspecto antropológico.....	140
5.2.16 O aspecto normativo	141
5.2.17 O aspecto útil da bioética	142
5.2.18 A dinamicidade da ética e da bioética	142
5.2.19 A necessidade de uma metodologia de pesquisa bioética	143
5.2.20 A necessidade de uma teoria da ação moral	144
5.2.21 A possibilidade da antibioética	145
5.3 A <i>episteme</i> que desabrocha.....	145
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

1. INTRODUÇÃO

As inquietações filosóficas surgidas diante da possibilidade de distorções no modo de pensar e viver a bioética provocaram a investigação que hora se apresenta. De alguma forma esta possibilidade de distorções tinha que ser mais bem explicitada e explicada. Pressupomos que, inevitavelmente, uma determinada perspectiva no olhar teria que ser usada nesta tarefa, ao mesmo tempo em que ela apareceria como uma direção para a bioética. A crítica e a proposição estariam unidas pela perspectiva.

Justifiquemos inicialmente a entrada desta pesquisa de bioética no âmbito da filosofia e a necessidade de uma perspectiva do olhar explicitador e explicativo. Logo após, vejamos os perigos que ameaçam a bioética e que nos inquietaram. E, assim, adentremos no plano de nossa pesquisa.

Não poderíamos estranhar o surgimento das inquietações filosóficas, pois a bioética naturalmente encontra-se imbricada com a filosofia desde os seus inícios. Quando Van Rensselaer Potter apresentou o termo *Bioethics*, compreendendo-o como o conhecimento de como usar o conhecimento para o bem social, intentou iniciar uma ciência da sobrevivência, devendo ela ser construída sobre a biologia, incluindo elementos das ciências sociais e das humanidades, dando ênfase à filosofia como amor à sabedoria. A nova sabedoria correlacionaria os conhecimentos biológicos e os valores humanos. (1971, p. 1-2).

Potter, oncologista, adentrou na filosofia, fez raciocínios éticos e epistemológicos. Raciocínios éticos, na medida em que, segundo Ferrer e Álvarez, por ética compreende-se a reflexão de conteúdos morais e estes como “[...] os códigos normativos concretos, vigentes nas diversas comunidades humanas. Trata-se, pois, da moral vivida, aceita pelas pessoas e grupos.” (2005, p. 29). Inclusive as comunidades científicas possuem a sua moral. Potter olhou para como as atividades científicas e técnicas estavam sendo realizadas e chamou atenção para a procura de um novo modo de atuação que desse conta da sobrevivência e do bem social. Ele teceu valorações éticas em torno das atividades científicas. Ele parece ter esboçado raciocínios epistemológicos num sentido mais forte daquele relativo à

epistemologia de que fala Japiassu, enquanto “o estudo metódico e reflexivo do saber, de sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento, de seu funcionamento e de seus produtos intelectuais.” (1992, p. 16). Ele teve um olhar a respeito do onde as atividades científicas, com seus problemas, estavam fundamentadas. E aqui estaria certa aproximação com Foucault.

Ao assinalar criticamente por quais caminhos estavam andando as ciências, ele parece ter se aproximado em certo sentido do que Foucault chamou de uma análise das figuras epistemológicas, sistemas formalizados, regularidades discursivas, positivities, formalizações, epistemologizações. (2008, p. 214). Potter teria apontado para uma crítica à *episteme* predominante na nossa época. Dizemos apontou, pois o sentido que Foucault dá a esse termo tem uma força muito maior daquela empregada na crítica de Potter. Para Michel Foucault, a *episteme* é

[...] como uma visão do mundo, uma fatia de história comum a todos os conhecimentos e que imporia a cada um as mesmas normas e os mesmos postulados, um estágio geral da razão, uma certa estrutura de pensamento a que não saberiam escapar os homens de uma época - grande legislação escrita, definitivamente, por mão anônima. [...] é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas. [...] A *episteme*, ainda, como conjunto de relações entre ciências, figuras epistemológicas, positivities e práticas discursivas, permite compreender o jogo das coações e das limitações que, em um momento determinado, se impõem ao discurso. (2008, p. 214-215).

A *episteme* é esta estrutura velada que precisa ser explicitada, analisada, criticada continuamente. É como um arquivo, mas um arquivo móvel, que precisa ser revelado. Foucault chama esta revelação de *arqueologia*. (2008, p. 149). Para ele, a "revelação, jamais acabada, jamais integralmente alcançada do arquivo, forma o horizonte geral a que pertencem a descrição das formações discursivas, a análise das positivities, a demarcação do campo enunciativo." (2008, 149). O conceito de *episteme*, epistemologia e, por sua vez, o conceito de arqueologia, em Foucault, possuem amplitude e ao mesmo tempo profundidade. Forçosamente, precisam ser levados em conta na discussão ética e bioética, mesmo com as possíveis críticas ao exagero estruturalista de Foucault, a respeito de a *episteme* ser inescapável aos homens de uma época.

Se Potter delineou um olhar crítico para algo como a *episteme* de Foucault, e percebeu a necessidade de mudanças, inclusive aquela de retomar as verdades mais simples das lógicas da vida e do ambiente e da atuação sobre eles, a bioética nasceu neste contexto de crítica ética e epistemológica, crítica filosófica. Ela se encontra relacionada à filosofia, desvela os elementos arquetípicos das atividades científicas, também os criticando. Importa assinalar aqui que a bioética precisa absorver este ponto de vista de Foucault, o da revelação e crítica da *episteme*.

Enquanto crítica e passível de participação numa *episteme*, a bioética também necessita de fundamentação, de voltar o olhar para si mesma, esquadrihar seu chão. Fundamentação não no sentido "*fundacionalista*" moderno, onde a ética é reduzida a uma questão do seu fundamento, de pretensão absoluta, discutido e criticado por Santos (2011, p. 132), mas enquanto aquela que discute e justifica as razões das ações. Foi desse modo que Potter procurou resgatar alguns pensadores que o ajudassem a dar conta daquela nova visão. Ele tentou dar as bases para esta ciência da sobrevivência. A verdade é que a crítica já surge de um posicionamento filosófico que se desabrocha. Ele trouxe, por exemplo, elementos do pensamento de Teilhard de Chardin e elementos ético filosóficos presentes na própria biologia.

Se Potter possui o mérito do nascimento da bioética, mesmo com as características apontadas acima, não sem problemas esta geração acontece. Para autores como Sánchez e Juveñá, parece não ser suficiente esta entrada de Potter na filosofia. Segundo eles, a sua escolha filosófica é criticável, pois ele

[...] *prima el criterio biocentrista contrapuesto al antropocentrista. Un enfoque materialista y determinista que ensombrece el mérito de sus aportaciones en este campo. [...] la Bioética hay que concluir que esta ha nacido con escaso arraigo filosófico lo cual ha influido en todo su desarrollo posterior.* (2013, p. 467).

Esse escasso enraizamento filosófico do início da bioética pode ainda se fazer presente atualmente e pode ser um dos motivos pelos quais ela não possui um estatuto epistemológico bem elaborado ou amadurecido. Segundo Maldonado (2009), com exceção de alguns esforços como o de Garrafa (2005), a epistemologia

da bioética é um tema quase inexplorado. Segundo Sánchez e Juveñá, a bioética sempre teve dificuldades para ser definida, delimitada, caracterizada, conceituada. (2013, p. 466). Segundo se vê, para se dizer que há atenção ao tema, não parecem ser suficientes aquelas páginas dedicadas à epistemologia da bioética que figuram nalgumas obras que tratam da fundamentação da bioética, tais como as de Gracia (2007), Sgreccia (1996), Ciccone (2006).

Recordemos que a bioética, para alguns, como Wilches Flórez (2011, p. 75), teve uma dupla fundação. Contemporaneamente, além da de Potter, da Universidade de Wisconsin, houve a compreensão da bioética dada por André Hellegers, do Instituto Kennedy. Entretanto, segundo Sánchez e Juveñá (2013, p. 467), também esta outra fundação está carregada com problemas de ordem filosófica. Para eles, ali a bioética orientou-se mais para o âmbito clínico, como uma "*ética aplicada*", esquecendo-se do âmbito mais amplo, das questões globais da vida na terra. Esta falta de enraizamento filosófico pode ser dita mesmo sabendo-se que a bioética não nasceu do nada. Reportamo-nos aqui a Wilches Flores (2011), que mostra os antecedentes, reflexões que vinham crescendo em meados do século XX.

A reflexão sobre o termo "*ética aplicada*" pode ser mais um exemplo de como é necessário um repensar de dentro da própria bioética, além dos elementos da sua fundação. Alasdair Chalmers MacIntyre possui uma crítica contundente, em seu artigo "*Does applied ethics rest on a mistake?*" (1984), a respeito deste termo "*ética aplicada*".

Parece que realmente é necessária uma reflexão aprofundada dos aspectos do pensamento de Potter, quando na fundação da bioética. Entretanto, tendo Potter delineado a bioética, será que não houve distorções na sua história, a ponto dela dificultar-se ainda mais, assim como pode ter havido na história da ética? Se houve, onde estão as causas? E o que dizer da proposta do Instituto Kennedy? A resposta a tais perguntas passa pela reflexão filosófica. Acontece que, por detrás daquilo que pode ser visto como uma distorção, há uma forma de se compreender a ética e a bioética, seus elementos fundamentais, tais como o método, o conhecimento, a antropologia, a própria ética, o seu sentido, ou para quê, ou suas finalidades. Há uma *episteme*, no sentido dado por Foucault, apresentado acima. Todos estes são assuntos filosóficos. Essa necessidade de imbricarmos mais profundamente bioética

e filosofia é o que estamos justificando desde o começo. E, pelo modo como se falou da *episteme*, necessitamos fazer uma crítica levando em conta uma perspectiva. É o que dizíamos no início. Ora, a *episteme* identifica-se com esta perspectiva. E se ela aparece na crítica, supõe-se que deva aparecer numa necessária proposição. Não basta que fiquemos apenas na crítica, diante dos possíveis problemas que vemos. É preciso propor um caminho.

Tendo-se passado mais de quatro décadas da publicação de Potter, "*Bioethics: Bridge of the Future*" (1971), a bioética atingiu amplamente diversos ambientes, como tem mostrado a Enciclopédia de Bioética. (CALLAHAN In: POST, 2004, p. 278-279). Para fundamentar a bioética, a reflexão filosófica é ainda mais necessária, não somente para que ela ganhe corpo, como uma proposição, mas também para que ela não incorra em distorções. Vamos recordar que, para Sánchez e Juveñá, "*la Bioética es una ética tradicional, lo cual no significa que no haya que inventar una nueva metodología, sino hay que recurrir a los sistemas de moralidad existentes y así disponer de un marco de referencia conceptual.*" (2013, p. 468). Temos vinte e cinco séculos de pensamento ético filosófico que ajudam na elaboração do corpo da bioética e que respaldam seu repensar contínuo, sem dispensar a riqueza do necessário trabalho criativo atual. É uma rica experiência, com acertos e desacertos, conforme o ponto de vista, como veremos.

1.1 Alguns perigos à bioética

Apresentamos agora alguns exemplos do que tem acontecido na bioética e com muitos dos reconhecidos como bioeticistas e que podem demonstrar a possibilidade de distorções suas em relação ao que seria sua natureza, com suas principais finalidades. Suspeitamos que as causas de tais possibilidades estejam num tipo de compreensão filosófica.

Um dos grandes âmbitos de desenvolvimento da bioética foi o da ética médica. Principalmente dentro deste âmbito, ela pode ter-se empobrecido e reduzido a um instrumento para resolver problemas. Belli e Quadrelli, ao procurarem uma fundamentação ética aos cuidados médicos, a partir do pensamento de Emmanuel Levinas, apontam o perigo de a bioética tornar-se esse instrumento. Para elas,

[...] pese a la existencia de una enorme riqueza en el discurso bioético, el mismo se ha inclinado por una ética instrumental dirigida a la resolución de problemas, que manifiesta una peligrosa pobreza epistemológica y, no pocas veces, se encuentra presa de cierta ingenuidad doctrinaria que, al apuntar hacia las soluciones de los dilemas mediante la aplicación sistemática y no reflexiva de "guías prácticas", no alcanza a cubrir la dimensión total de los mismos. (2010).

A bioética, além de ser propositiva, refletindo sobre o sentido das práticas, não apenas reativa a problemas, com esta perspectiva, ela mesma acaba diminuindo a dimensão de tais problemas, simplificando-os. É verdade que ela também ajuda a resolver problemas, entre outros, os da prática clínica, mas não convém que isso seja ao modo de guias práticos não refletidos, como se fossem simplesmente ferramentas que se usam. A bioética perde a oportunidade de refletir sobre o sentido das práticas e de conduzi-las segundo este sentido. Os sujeitos envolvidos e suas práticas tornam-se empobrecidos, bem como os próprios problemas são vistos de modo simplificado.

Outra questão que se apresenta é aquela expressa por Outomuro (2003), ao falar do desenvolvimento histórico da bioética na Argentina. Segundo ela, a bioética "*corre el riesgo de operar como institución, en el sentido antropológico del término, y que, como tal, lejos de contribuir a la cristalización de la racionalidad emancipatoria, cumple la función de legitimar el statu quo.*" (2003). Ela explica este risco partindo do conceito antropológico de instituição na perspectiva funcionalista e funcional estruturalista. Remete-se também ao conceito de cultura, segundo Malinowski e Radcliffe Brown, como um conjunto destas instituições que tendem a cumprir uma função. Em outras palavras, diz ela que, para Malinowski, os indivíduos criam as instituições para satisfazer suas necessidades psicobiológicas. Ou, com certa diferença, para Radcliffe Brown, as instituições são criadas para satisfazer, com suas funções, as necessidades da sociedade. Esta mantém, assim, o seu *status quo*. No que tange à bioética, agora fica claro o perigo de ela operar como esta *instituição*, cumprindo a *função* de legitimadora do *status quo*, em seu caráter negativo, perdendo o seu inerente caráter emancipatório. Faz bem lembrar aqui que Daniel Callahan (In: POST, 2004, p. 278) apresenta a bioética também como uma

perspectiva cultural e, como tal, pode simplesmente legitimar o *ethos* já existente, com seus problemas.

Outomuro segue, pois, apontando em seu artigo, uma série de perigos que têm acometido a história da bioética na Argentina, perigos do operar enquanto instituição. Ainda mais, ela suspeita que suas observações não sirvam apenas para a Argentina, mas para a América Latina e talvez para a bioética em geral.

Para Outomuro, é frequente na Argentina o legalismo na bioética. Quer dizer, a confusão da ética e a bioética com o direito e a deontologia médica. Há uma tendência em "*juridificar*" a conflitividade bioética. É como se a lei dissolvesse todos os problemas bioéticos. É o reducionismo legal dos problemas éticos. Para ela, o fundamentalismo, religioso ou não, é mais uma questão perigosa que está na mesma direção do legalismo, como forma de manutenção do *status quo*. Está presente naqueles "iluminados" que creem haver princípios apodícticos e autoevidentes e possuir o privilégio de apreendê-los, e que se impõem o direito e o dever do seu cumprimento a todos, inclusive pela força. Apresenta-se como outra forma de possível instrumentalização ética.

O charlatanismo, outro perigo, segundo Outomuro, está na etapa chamada emotiva da bioética, sabendo-se que para ela há também as etapas reconstrutiva e de consolidação. Ela se refere

[...] *al curioso fenómeno sociológico por el cual algunas personas se arrojan el derecho de dictaminar acerca de lo que está bien o está mal, de lo que debe o no debe hacerse, sin haber hecho siquiera el mínimo esfuerzo intelectual por fundamentar sus afirmaciones.* (2003).

A compreensão de Malinowski, citada acima, parece ganhar um exemplo, onde, para alguns indivíduos, como diz Outomuro, "*la bioética viene a funcionar aquí como aquella institución que satisface las necesidades psicológicas [...]*". (2003). O tema é importante, para ela, pois carrega consigo o perigo do autoritarismo, revestido da sedução de boas pessoas.

Outomuro segue apontando o perigo da expertocracia. Segundo ela, surgiu na medida em que proliferaram as pós-graduações em bioética, na sua etapa de consolidação. O incômodo psicológico da incerteza, os custos da administração sanitária e dos tribunais de justiça, somados ao desconhecimento da matéria, aparecem como um mercado propício para os pretensos "expertos" em bioética. Surge a figura do consultor de bioética. E de um consultor se espera pragmatismo, resolução dos problemas. Acontece que a ética e a bioética não são pacotes de resolução de problemas que alguém traz. Ninguém está livre de elementos de perplexidade da realidade. Num ambiente em que prolifera a "dinâmica da urgência", na expressão de Zubiri (apud TEJADA, 1998, p. 10), a perplexidade da realidade é resolvida com o instrumento chamado consultor. E ainda, para Outomuro, "*quienes demandan soluciones de expertos, en el fondo buscan una autoridad moral que les permita garantizar e imponer una determinada política sanitaria*". (2003). Vê-se como, além de tudo, está próximo do autoritarismo este perigo da expertocracia.

No final do seu artigo, Outomuro ainda apresenta um último perigo, mas não menos importante, que tem acometido a bioética na Argentina e possivelmente entendendo-se a outros lugares. É o perigo do esnobismo. Todos querem ser "bioéticos" e todos os problemas éticos são tidos como problemas bioéticos. Contudo, a ética é mais ampla que a bioética.

Ainda há outros pontos de ordem teórica na bioética, que possuem relação com estes já apresentados, dos quais suspeitamos não serem bons para ela. Um deles, segundo Caballos (2010), é o da ambiguidade em conceitos da bioética. Ele fala daquela existente nos tradicionais princípios da ética biomédica e do perigo do relativismo, a partir desta ambiguidade. Cita, também, outros exemplos de conceitos ambíguos como o de "consentimento informado" e do "melhor interesse do paciente". Tendo em vista a amplitude com que tais chamados princípios e conceitos foram e são tomados dentro da bioética, tal problema tem importância. A ambiguidade está em que os conceitos permitem oscilar entre pressupostos teóricos anteriormente escolhidos e a realidade, entrando facilmente no relativismo. Por isso, Caballos também fala de um perigo para a ética hipocrática: o de "*abandonar los límites naturales del ejercicio profesional y dejar entrar una visión de la ética completamente relativista dentro de la atención médica*". (2010). Novamente aqui, quando entra o relativismo, a bioética pode ser facilmente instrumentalizada. Os

conceitos podem acabar servindo como meios para interesses velados, consciente ou até inconscientemente.

Pérez-Soba Díez del Corral (2008) também faz uma crítica contundente aos princípios da ética biomédica, sintonizada com esta de Caballos. Segundo ele, os princípios da ética biomédica assumidos pela bioética não são princípios verdadeiramente éticos, mas sim, princípios técnicos. Ele diz que

La experiencia moral nos conduce a la determinación de unos principios específicos, diversos de los especulativos, pues son directivos de la acción, y distintos de los técnicos, ya que tienen como fin el hacer crecer al hombre en cuanto persona y no construir un "mundo mejor". (2008).

Os princípios tradicionais da ética biomédica, segundo Pérez-Soba Díez del Corral, não fazem parte da racionalidade prática ética. Primeiro, porque, para ele, nascem num ambiente jurídicista e, segundo, porque estão a serviço do crescimento dos interesses científicos, em sua vertente técnica. Importa que sejam princípios aplicados de forma simples e plausível para a maximização de resultados. Eles se reduzem a um cálculo objetivo, externo, sem sujeito, protocolar, que se pode aplicar aos casos, segundo a relação fins-meios, e não segundo a relação intencional entre o fazer e o bem específico da pessoa.

O problema não são os princípios em si mesmos. Até porque os chamados princípios da bioética, como diz González (2001, p. 1), não podem ser outros que os da ética. Inclusive suspeitamos com ele de que são necessários os princípios da ética e da bioética, mas de que é preciso bem compreendê-los. Se existem problemas que atingem a bioética, em seus elementos fundamentais, são relativamente os mesmos da ética. Por exemplo, González (2001, p. 8) fala do esquecimento da perspectiva do agente e da fragmentação da razão prática, a partir de um modelo de racionalidade tomado da técnica.

Os assim chamados princípios da bioética são ambíguos, justamente por este ambiente e modo como são entendidos. Para Pérez-Soba Díez del Corral (2008), são mais usos da racionalidade teleológica instrumental do que propriamente princípios de ética. Eles sofrem aquilo que ele chama de ausência do sujeito.

Perdem-se, assim, razões de viver, as genuínas intenções, o verdadeiro *telos*. É como se a racionalidade científica técnica colonizasse a ética e a bioética. É uma espécie de burocratização, "tecnicização" da ética, onde o sujeito não se vê envolvido. Assim, o reducionismo positivista ou o cientificismo, que a bioética no seu nascimento quis evitar (POTTER, 1971, p.2), é por ela mesma, quando entra por esta perspectiva, possivelmente reforçado.

Além destas perspectivas que estamos questionando, de por onde se tem desenvolvido a bioética, aparece aquela da indiferente escolha entre as várias, contraditórias e todas pretensamente válidas fundamentações ou *epistemes* bioéticas. De fato, alguém que segue o paradigma das virtudes terá um raciocínio diferente de quem é utilitarista, ou pragmatista, ou principialista, ou do paradigma da permissão, conforme Ferrer e Álvarez (2005), em cujo último capítulo da obra também apresentam sua proposta de fundamentação. E dentro destas mesmas orientações há diferenciações, aspectos mais ou menos enfatizados. Dependendo da concepção da qual parte a reflexão, possivelmente a orientação do agir terá um conteúdo diferente. O modo de raciocinar, o caminho do pensamento, os pontos de partida são diferentes. Os processos são por vezes incomensuráveis, no sentido que MacIntyre (2001b, p. 24) dá a esta palavra e até em alguns casos, incomunicáveis, sem compatibilidades ou medidas prévias comuns, por questões semânticas ou pela distância dos paradigmas ou porque na discussão não se está falando do mesmo assunto. Os caminhos e resultados são diversos, mas também contraditórios. Inclusive Ferrer e Álvarez (2005) mostram que cada uma destas concepções de ética e bioética têm seus autores de referência, com suas respectivas obras. Podemos citar algumas delas, tais como as de Sgreccia (1996), Gracia (2007), Engelhardt (1998). Os próprios Ferrer e Álvares (2005) e também Pellegrino e Thomasma (1993), Singer (2002), representam paradigmas diferentes, entre outros, com obras cujo título não figura diretamente como de fundamentação, à semelhança dos anteriores.

O problema não está na variedade de buscas de fundamentação da bioética, mas na indiferença da escolha de cada uma delas que, possuindo a pretensão de validade, em muitos aspectos, são contraditórias e resultam em conclusões contraditórias. A verdade é que ter indiferença na escolha já é uma escolha, a do modelo autonomista, conforme Pinckaers (2007 p. 392). E a escolha pela indiferença

da escolha acontece muitas vezes de modo velado, imperceptível. Quando o neófito em reflexões mais propriamente bioéticas se depara com a ideia da indiferença, aceitando-a, não necessariamente nota que já não está mais sendo indiferente. A imparcialidade ou a indiferença não existe. Nesta hora o que está acontecendo é a negação de que haja a melhor e a pior *episteme*, o melhor e o pior raciocínio, tudo aparece como válido, não arbitrário, mesmo que contraditório, bem ao gosto do mais forte, daquele que procura meios de manutenção do *status quo*. Novamente a ética torna-se facilmente instrumento e de um modo muito mais disfarçado. A arbitrariedade, que obviamente um modelo autonomista quer rebater, acaba por ter maior possibilidade de reforço.

Além disso, no acompanhamento reflexivo da bioética, por vezes, apareceram-nos a sensação subjetiva de uma falta de chão onde se apoiar. É como um esvaziamento das referências éticas que se sente em determinados ambientes investigativos. Parece que, muitas vezes, em nome da pluralidade, adentra-se no pluralismo. De modo que, onde todas as correntes de pensamento, mesmo contraditórias, são válidas, nos seus mais diversos aspectos, na autonomia do pensar, desenvolve-se a percepção de que nenhuma o é. A bioética vai parecendo, subjetivamente ao menos, como uma opinião. Para servir, não no sentido utilitarista do termo, para nada.

Diante de todos esses perigos ou ameaças à bioética e suspeitando que muito disso tenha realmente acontecido nos nossos círculos bioéticos, pareceu-nos não bastar apenas uma imbricação profunda entre bioética e filosofia. É preciso saber qual a melhor filosofia, qual a melhor *episteme*. Ao falarmos no início a respeito da busca pelo melhor modo de fazer e viver a bioética, enquanto provocadora da investigação, já quisemos indicar uma *episteme* que, evidentemente, precisará ser aclarada.

Uma referência importante nos estudos de bioética, e que deu a pista para uma busca mais direcionada, que procurasse dar conta dos questionamentos surgidos, foi a ideia de que a pessoa que reflete em termos éticos, neste caso, o chamado bioeticista, precisa ser alguém que busca a excelência. É como se refere Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*: "não seremos capazes de ser prudentes sem

sermos bons". (VI, 1144a 35-40)¹. Ora, para nós, isto significa ter virtude ou ser virtuoso. Era preciso entender melhor esta ideia.

1.2 Explicação e caminho possíveis

Na procura por uma explicação em torno desta sensação subjetiva, na percepção da problemática toda das possíveis distorções, na espera de um aprofundamento das críticas necessárias e na busca de uma direção ou um caminho por onde trilhar no âmbito da bioética, encontramos as obras de Alasdair Chalmers MacIntyre. Nelas, os sintomas foram mais bem sentidos e foi aparecendo a reflexão sobre suas causas, além de possíveis luzes para a bioética.

Já no início de sua principal obra, *Depois da Virtude (After Virtue)*, vimos que sua reflexão começa a responder os questionamentos feitos e foi aparecendo uma perspectiva de forte crítica, indicando uma problemática da ética moderna e contemporânea, que a nosso ver pode estar atingindo a bioética. MacIntyre cita inclusive exemplos que são de natureza bioética. Segundo ele, essa problemática pode ser notada claramente em algumas questões éticas, tais como: a discussão em torno da guerra justa, em torno do aborto e em torno da compreensão da justiça. (2001b, p. 21-23).

Como chegamos a esta situação em que a ética e a bioética parecem ter sido instrumentalizadas e já nem ser mais elas mesmas? Suspeitamos que a pesquisa de MacIntyre (2001b) em torno das causas numa atual discussão ética estridente e interminável e com a pretensão de validade racional e de impessoalidade das convicções adversárias, pode responder a este nosso questionamento.

Para MacIntyre,

[...] o que possuímos [...] são os fragmentos de um esquema conceitual, partes às quais atualmente faltam os contextos de onde se extrai o seu significado. Temos, de fato, simulacros de moralidade, continuamos a usar muitas das expressões principais. (2001b, p. 15).

¹ 2009, p. 197.

E, como afirma mais adiante,

[...] a linguagem e os aspectos da moralidade persistem, embora a substância total da moralidade tenha se fragmentado muito e, depois, tenha sido, em parte, destruída. Por isso, não há coerência quando falo [...] de posturas e argumentos morais contemporâneos. (2001b, p. 20).

Há origens históricas para esta problemática. Segundo MacIntyre, elas podem ser encontradas no *ethos* caracteristicamente moderno e modernizante (2001b, p. 11) e no abandono do contexto que dava sentido à moral, nas ideias emotivistas que predominaram na filosofia moral (2001b, p. 30), na concepção weberiana emotivista de burocracia que atingiu a moralidade. (2001b, p. 55).

Tamanha é a identificação entre os problemas histórico-filosóficos e as raízes de nossos problemas práticos cotidianos, para MacIntyre (2001b, p. 73), a ponto de ele dizer que "as raízes de alguns problemas que hoje chamam a atenção especializada dos filósofos acadêmicos e as raízes de alguns dos principais problemas do nosso cotidiano social e prático são exatamente as mesmas." Por isso a sua pesquisa histórica, sua genealogia² filosófica, cuja explicitação, ao menos de um modo sintético, pareceu-nos indispensável.

Conforme MacIntyre (2001b, p. 65) o eu moderno está pensado como vazio, asséptico, negado em seu substrato, livre dos condicionamentos históricos. E, pelo pensamento emotivista, escolhe emotivamente. Não obstante a escolha emotiva, diante do encontro plural e da complexidade do real, a angústia potencializa-se e, muitas vezes, a consequência é a procura por segurança numa deontologia ou mesmo numa bioética tecnicizada, através de chaves ou instrumentos para a

² Mesmo que MacIntyre não siga o mesmo modo de pensar, conforme mostra em vários momentos em *Depois da virtude*, pode-se dizer que faz uma genealogia num sentido muito semelhante ao que Nietzsche fez em relação à moral do seu tempo. Para Nietzsche, genealogia significa uma procura pela "procedência dos nossos preconceitos morais." (1998, p. 8). A genealogia trata da origem da moral e, mais ainda, do valor da moral. (Idem, 1998, p. 11). O objetivo de Nietzsche na sua genealogia "é percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral - da moral que realmente houve, que realmente se viveu - com novas perguntas, com novos olhos." (1998, p. 13). Um exemplo desta investigação está em torno do conceito e do juízo de "bom", conforme se pode ver na sua crítica a quem, para ele, fê-la de modo tosco. (1998, p. 18). Se Foucault retoma esta temática, ele nos chama atenção para a não totalização da história ou o que chama de uma epistemologização, uma centralização da história. (Cf. 2008, p. 15). Quer dizer, uma leitura rígida e completa da história e que, por sua vez, dá lugar à ideologização, ao uso da história em vista de um poder arbitrário.

resolução dos problemas. Acaba dando-se um reducionismo da ética e da bioética. MacIntyre usa o conceito weberiano de burocracia para explicar o que aconteceu com a ética. A ética e a bioética tornaram-se weberianas, burocráticas.

Isso teria, por vezes, acontecido com os chamados princípios da ética biomédica de Beauchamp e Childress (2002), tendo sido usados na bioética, como exposto acima. Ali, ou impera o legalismo ou a bioética reduz-se a um instrumento para uso. Ou tudo é posto no mesmo patamar de validade, já que depende apenas das escolhas dos sujeitos, cujo fundo não é a razão, mas a intuição, o sentimento, a emoção. A racionalidade prática, ética e bioética, no sentido genuíno do termo, suspeitamos, ficam reduzidas, ou até mesmo quase desaparecem.

Segundo esse pensar, vale fazer a pergunta, sem pré-compreensões, a respeito de se há uma melhor concepção a ser seguida. Contudo, outras perguntas aparecem. Quem ou o que vai dizer qual é a melhor? Que critérios usar? Há conteúdos que facultam o olhar perguntador e também o modo de procurar as respostas. Parece claro que um eu vazio não existe. Ao fazer suas reflexões, os sujeitos possuem pontos de partida, pontos de vista, princípios. Eles são inevitáveis na pesquisa do melhor caminho a seguir, no convívio entre concepções. Tais pontos de partida já são concepções, compreensões. A partir do que afirma MacIntyre (2001b), isso acontece tanto no início da reflexão bioética, quanto no seu desenrolar. As próprias perguntas, o modo de buscar respostas e as respostas mesmas não são desligados da participação em uma profissão ou prática, da vida do indivíduo como um todo, da participação numa comunidade, numa tradição, numa história. Ninguém se despega disso tudo. Ainda mais, só com estas categorias é que alguém pode ser sujeito ético. Parece que, com isso, não se pode sair totalmente da caverna, segundo o mito platônico, no livro VII da República.

Sintetizando aquelas possíveis distorções em que a bioética pode se envolver e os perigos nos quais pode incorrer, a problemática está em torno da instrumentalização, da burocracia, da ambiguidade, do relativismo ou indiferença em bioética e, principalmente, da arbitrariedade das escolhas. Onde vem isso tudo? Qual é a raiz destes problemas? Por quais caminhos percorrer para se bem fazer a bioética? Há uma bioética melhor que a outra, já que existem "bioéticas", como apontam Patrão e Lima? (2005). Sabemos que há perspectivas da bioética e é neste

sentido que fazemos a pergunta e interpretamos o termo "bioéticas" de Patrão e Lima. Ainda mais que a bioética é uma área de conhecimento que tem procurado seu processo de consolidação e sua fragmentação, como se tivéssemos bioéticas separadas em partes, é criticável, conforme Hossne. (2006, p. 673).

Pareceu-nos, a partir de MacIntyre, que estas questões todas possuem algo em comum: a possibilidade do uso da bioética e, pior, do uso pela vontade arbitrária de alguém, inclusive sem que isso tudo seja percebido. O problema enfrentado por MacIntyre, em sua obra *Depois da Virtude*, aparece nesta frase: "o que preciso demonstrar para realizar minha tarefa atual é apenas como a moralidade se tornou disponível para certo tipo de uso e que é assim usada". (2001b, p. 191). Inevitável, diante da possibilidade de distorção da bioética, apresentar o mesmo problema: como a bioética se tornou disponível para certo tipo de uso e que é assim usada? Por quais motivos há esta possibilidade dentro da bioética?

O problema está na própria racionalidade moderna, no modo como a entendem, tanto Potter, quanto MacIntyre. Há sintonia entre a crítica feita por Potter e a feita por MacIntyre no que se refere à racionalidade moderna, em termos éticos, conforme o que Wilches Flórez comenta de Potter, das coordenadas culturais do surgimento da bioética. (2011, p. 78). Tanto a bioética, quando a recapitulação da ética de virtudes aparecem a partir dessa crítica e fazendo essa crítica.

Se a bioética surge num contexto de crítica, não significa que ela esteja imune aos problemas da racionalidade moderna criticados. Ela mesma pode tender a um comportamento similar, moderno. É o que suspeitamos, a partir das perspectivas e questionamentos apresentados acima. O problema percebido por Alasdair MacIntyre dentro da história da ética moderna, demonstrado em *Depois da virtude* (2001), pode ter adentrado na bioética. É o da racionalidade burocrática técnica, adentrada na ética. Portanto, esta racionalidade moderna e modernizante, sendo criticável, como a entende MacIntyre, não pode também ser aquela que fundamenta a bioética. Tornar-se-ia a bioética contraditória.

Nas afirmações de Potter (1971, p. 1-2), ao cunhar o neologismo *Bioethics*, percebe-se que ela, a bioética, aparece como que para fechar uma lacuna existente no pensamento e na prática contemporâneos, entendidos como modernos. É o que ele chamou de ponte para a sobrevivência: a bioética como a que liga as ciências

biológicas com as humanidades, em vista da sobrevivência. Mas cabe a pergunta: não pode também Potter, para além de sua crítica, na proposição da bioética, em sua fundamentação, ter procurado ampará-la, contraditoriamente em fundos modernos, tais quais entendidos por MacIntyre? Nisto estabeleceríamos uma crítica ao modo como Potter mesmo propôs a bioética.

Vê-se que o problema é de fundamentação, de sustentação do modo como a bioética nasceu e tem se desenvolvido. É preciso voltar nosso olhar para a filosofia, quer dizer, para a ética. O ponto de vista filosófico que desponta a partir do que se tem dito até aqui, fazendo frente a uma possível instrumentalização da ética, é o da ética de virtudes, com aspectos do pensamento de MacIntyre. Quais elementos da crítica de MacIntyre à ética moderna e contemporânea contribuem para uma melhor compreensão desses perigos da bioética e em que elementos sua reproposição de uma ética de virtudes aponta caminhos para a bioética?

Nossa hipótese aqui é de que o ponto de vista crítico da ética de virtudes em Alasdair MacIntyre ajuda-nos, filosoficamente, tanto a encontrar as causas das possíveis distorções ou problemas em que se tem envolvido a bioética, explicitando-os melhor e explicando-os, quanto a apontar caminhos, no seu momento propositivo, para a melhor fundamentação da bioética.

Segundo Ferrer e Álvarez, os mais destacados representantes do paradigma bioético das virtudes "são, provavelmente, Edmundo Pellegrino, da Universidade de Georgetown, e David Thomasma, da universidade de Loyola, de Chicago. O primeiro é médico e educador de profissão, o segundo é filósofo." (2005, p. 179). Ferrer e Álvarez apontam para esta bioética das virtudes de Pellegrino e Thomasma como delimitada, pois eles "interessam-se expressamente pela ética médica e não pela bioética, no sentido amplo que se costuma dar hoje ao termo". (2005, p. 179). O nosso estudo aqui se volta para a ética de virtudes proposta por MacIntyre, também pelo fato deste ser ele, conforme Ferrer e Álvarez (2005, p. 183), o pensador-chave no renascimento de tal ética na filosofia moral contemporânea.

Sabemos que o chamado paradigma das virtudes figura entre outros dentro da bioética, como já pudemos observar acima. Ferrer e Álvarez classificam-no, no plano de sua obra, dentro da bioética anglo-americana. Também dizem que, historicamente, "as virtudes ocuparam um lugar privilegiado na filosofia moral

clássica e cristã. Tanto a ética aristotélica como a tomista são éticas da virtude, não do dever, nem dos mandamentos, como as éticas modernas (filosóficas ou teológicas)". (2005, p. 180). Tendo em vista nosso interesse filosófico, nosso problema relativo à fundamentação da bioética e o âmbito mais restrito de Pellegrino e Thomasma, optamos por estudar MacIntyre.

Foi Elizabeth Anscombe que acendeu em 1958 um estopim de crítica à filosofia moral moderna. Há deficiências no pensamento moral moderno ali denunciadas. A moral moderna necessita do resguardo do dever. Só que, para Anscombe, de modo radical, essa palavra tem que ser extinta da moral, juntamente com a obrigação, pelo fato de elas não mais possuírem a anterior concepção de ética que as gerou. A noção de ética tornou-se legalista, havendo o reducionismo da ética.

Em 1981, Alasdair MacIntyre, em sua obra *Depois da Virtude*, leva adiante e aprofunda aquela crítica à filosofia moral moderna feita por Anscombe. Esta obra provocou, juntamente com outras do mesmo autor, uma avalanche de reações na filosofia moral e política do final do século XX e início do XXI. Ali, além de fazer crítica, ele ainda marca o início da recapitulação da ética de virtudes. Outras obras suas desenvolvem essa empresa. Outros autores também entram nessa linha de pensamento, tais como Giuseppe Abbà (2011), Robert Spaemann (1996), Martin Rhonheimer (2007), Servais-Théodore Pinckaers (2007) e Martha Craven Nussbaum (2009). A ética de virtudes, segundo MacIntyre (2001b, no posfácio à segunda edição, p. 454), é a melhor teoria ou o melhor fundamento para a ética na atualidade. Esta é uma afirmação endógena, mas temos dado crédito a ela, com o aprofundamento dos estudos das obras do autor, levando em conta também suas reações às críticas que recebe.

Alasdair Chalmers MacIntyre é um escocês, nascido em 1929. Segundo Martín Fernández Fóppoli, seu pensamento possui influência da cultura gaélica familiar, além dos inúmeros debates travados com autores do seu tempo, os quais não se furtam em fazê-lo. Com uma enorme produção, que ainda segue, sua biografia intelectual, paralelamente à sua vida pessoal, está marcada por diversas mudanças, com contínua autocrítica e respostas às críticas de outros. É um pensador polêmico, justamente pelo enfrentamento das questões chave

predominantes no cenário filosófico moderno e contemporâneo. Intelectualmente, passa pelo Marxismo, pela filosofia analítica e amadurece na tradição aristotélica. Educado religiosamente no presbiterianismo, volta-se para o anglicanismo, depois perde a fé e, finalmente, converte-se ao catolicismo, em 1982. Casou-se três vezes, em 1953, 1963 e em 1977. Nesta última, casou-se com a filósofa Lynn Sumida Joy, compartilhando com ela sua trajetória intelectual. Pertencem ao contexto teórico de MacIntyre principalmente o liberalismo de Friedrich von Hayek, Karl Popper, John Rawls e Robert Nozick; o chamado pós-modernismo de Michel Foucault e Richard Rorty; o republicanismo de Quentin Skinner Philip Pettit e o comunitarismo de Charles Taylor, Michael Sandel, Amitai Etzioni, Michael Walzer e Robert Bellah. São autores que representam suas próprias correntes de pensamento e aparecem nos escritos de MacIntyre, com quem este debate. (MARTÍN FERNÁNDEZ FÓPPOLI, 2010, cap. I).³

Este estudo que hora apresentamos tem o objetivo de mostrar, a partir da crítica e da reproposição da ética de virtudes em Alasdair Chalmers MacIntyre, elementos que contribuem para uma fundamentação da bioética. É um recuo para uma reflexão filosófica, estabelecendo uma crítica a algumas visões de ética e bioética, encontrando causas de suas possíveis distorções e procurando apoio para a bioética. Neste recuo está presente a reflexão crítica à filosofia contemporânea, vista inclusive como continuidade da moderna. Ele já está na própria origem da bioética, no discurso ético e epistemológico de Von Rensselaer Potter (1971), como já observamos anteriormente, ainda que tenhamos indicado uma crítica ao mesmo.

Para levarmos adiante nosso objetivo, propomo-nos explicitar as principais ideias de MacIntyre, a partir de suas obras "*Depois da Virtude*" (2001b), "*Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*" (2010) e "*Animales Racionales y Dependientes: Por*

³ Juan Martín Fernández Fóppoli ainda dedica o segundo capítulo da sua tese a explicar sinteticamente as ideias mais importantes dos principais debatedores e influenciadores do pensamento de MacIntyre. Além desta tese, sugerimos aqui outros estudos anteriores, aos quais inclusive ela se reporta, como principais para conhecer a trajetória do pensamento de MacIntyre, tais como o editado por Horton e Mendus (1994), o de Knight (1998), o de Murphy (2003). São obras de ajuda na interpretação do pensamento de MacIntyre e que, para tal, também mostram o desenrolar biográfico em diversos aspectos. Para uma rápida aproximação biográfica e contextualização do pensamento de MacIntyre no que diz respeito às obras que dele aqui estudamos, Carvalho apresenta parte do capítulo 2 de seu estudo. (2013, p. 89-108). A International Society for MacIntyrean Philosophy (ISMP) também dá a conhecer as principais produções sobre MacIntyre, conforme se pode ver na sua própria página na internet: <http://www.macintyreanquiry.org/>, acesso em 20 set. 2014.

Qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes" (2001a), escritas em 1981, 1991 e 1999, respectivamente. Ou seja, ver como ele percebe a situação atual em que se encontra a ética e, por consequência, a bioética; como ele aponta as raízes desta situação. Vamos identificar a crítica que ele faz à ética e, *mutatis mutandis*, à bioética. Também dele veremos a retomada da ética das virtudes, participando da tradição aristotélica, apresentando uma caracterização da racionalidade prática ética. Marcamos assim a possibilidade da ética de virtudes proposta por MacIntyre, em diversos elementos, como uma fundamentação adequada para a ética e para a bioética. Quer dizer, acreditamos que elementos da sua ética de virtudes serão importantes para criticar a bioética em suas possibilidades de distorções, aparecerão como adequados à bioética e contribuirão em seu corpo propositivo.

Depois deste capítulo primeiro, que foi introdutório, faremos no segundo capítulo, seguindo as pegadas de MacIntyre, uma crítica histórica à ética moderna e contemporânea. Será uma busca das causas históricas da situação que nos encontramos, na visão de nosso autor. No terceiro capítulo, nosso estudo vai enfatizar algumas outras questões críticas do pensamento de MacIntyre. Continuará presente o aspecto histórico, mas a ênfase será nas seguintes questões: O mecanicismo na ética, a crítica à política e à sociologia modernas e a crítica às transformações modernas no conceito clássico de virtudes. No quarto capítulo apresentamos o modo como MacIntyre repropõe o conceito de virtudes. Entramos assim na ética de virtudes propriamente dita, apesar de ela aparecer no transfundo enquanto um olhar no momento da crítica. E será este um momento muito mais de explicação do ambiente das virtudes, já que sua compreensão depende disto. No quinto capítulo recolhemos e refletimos os elementos que o caminho até ali nos possibilitou. É o capítulo que aponta para a consecução de nosso objetivo. Reservamos ainda um último momento para as considerações finais.

O desafio é de que sigamos esses passos e demos outros mais, incitados pelo estudo aqui desenvolvido, a fim de consolidarmos a bioética, enquanto uma busca da melhor forma de cuidar da vida.

2 A CRÍTICA HISTÓRICA DE MACINTYRE À ÉTICA CONTEMPORÂNEA

Para melhor compreender a situação em que se encontra envolvida a ética contemporânea, a fim de perceber mais claramente o ambiente onde se está desenvolvendo a bioética, vamos trilhar neste capítulo, o caminho de crítica histórica que MacIntyre fez. É um caminho genealógico, segundo o significado de tal conceito já apresentado anteriormente, que vai dos fenômenos percebidos até as suas principais causas iniciais. Além deste conhecimento proposto, este caminho, juntamente com o que será feito no próximo capítulo, tornará possível a captação e a reflexão de elementos para a bioética, objeto foco do nosso estudo, que aparecerá exposto no último capítulo de desenvolvimento.

2.1. A desordem atual no pensamento e na prática morais

As perspectivas apontadas como problemáticas, nas quais se enredou a bioética em seu desenrolar, aparecem relacionadas, a nosso ver, ao modo de sintomas, com aqueles apontamentos de MacIntyre a respeito da situação da ética contemporânea. Quer dizer, o que poderiam ser problemas na bioética, nos quais muitos tem se envolvido, ou que ao menos possuem perigos de se envolver, relacionam-se com os elementos problemáticos da ética contemporânea denunciados por MacIntyre. Vamos apresentar agora a situação em que se encontra o pensamento ético contemporâneo, como a vê MacIntyre, cujo início da descrição já fizemos na introdução. Veremos, pois, o chão por onde pisam aquelas perspectivas, possíveis contradições, aberturas à instrumentalização da bioética. É um olhar em busca das raízes do problema, perscrutando a ética, já que a bioética é uma ética.

Para exprimir a situação ética e moral em que estamos vivendo, MacIntyre cria, no começo da obra *Depois da virtude* (2001b, p. 13), uma situação imaginária no âmbito das ciências naturais. Ele pede que imaginemos as consequências de uma catástrofe entre tais ciências: cientistas são acusados de uma série de

calamidades ambientais e um movimento político *Know-nothing* assume o poder, aprisiona-os e executa-os. O ensino das ciências é banido das escolas e universidades, livros, laboratórios, instrumentos são destruídos. Passado um tempo, outro grupo contrário a este movimento destrutivo assume o poder e resolve resgatar as ciências. No entanto, o que possuem são apenas fragmentos do que havia no passado e já nem sabem mais o que são as ciências naturais. Estão eles num estado de confusão. É o que MacIntyre julga ter acontecido com a filosofia moral moderna e contemporânea. Perderam-se alguns elementos do passado e foram salvos apenas alguns trechos da moralidade.

A ordem foi perdida. A desordem se dá, contemporaneamente, pelo fato de que do passado "a linguagem e os aspectos da moralidade persistem, embora a substância total da moralidade tenha se fragmentado muito e, depois, tenha sido, em parte, destruída." (MACINTYRE, 2001b, p. 20). Quer dizer, justamente como a segunda tese que Anscombe afirma, em seu artigo de 1958, que houve uma perda do substrato da moralidade que mantinha as normas. Ela diz que

[...] os conceitos de *obrigação* e *dever* - obrigação moral e dever moral, digo -, do que é *moralmente* certo ou errado e do sentido *moral* de "deve" têm de ser abandonados, se isso for psicologicamente possível: visto serem remanescentes, ou derivados de remanescentes, de uma concepção anterior de ética que, no geral, não sobrevive, sendo apenas perniciosos sem ela. (ANSCOMBE, 1958, p. 19).

MacIntyre (2001b, p. 101) reconhece que em diversos pontos é devedor do pensamento de Anscombe. O título da principal obra de MacIntyre, *After Virtue*, não é gratuito. O que ele quer afirmar é que não temos mais o ambiente da ética de virtudes que vigorava no tempo anterior. Herdamos dele expressões, mas já não temos o substrato que dava sentido às expressões.

Por não se possuir uma ordem entre expressões e seus substratos, justamente pela falta destes, há, ainda, a desordem enquanto fragmentação do pensamento e da prática morais em si mesmos. Há fragmentação entre os pensamentos. Há fragmentação entre as práticas. Há fragmentação na relação entre os pensamentos e as práticas. É de se esperar que haja tal fragmentação, pois a unidade está num substrato que já não existe. É como se faltasse um varal onde se

penduram as expressões e práticas morais. Os sujeitos atuam em contextos diversos, com pensamentos e práticas diversos, inclusive contraditoriamente. Os contextos são fragmentários. E nem mesmo se dão conta disso.

Para MacIntyre, negando elementos do passado,

"los pensadores de la Ilustración querían demostrar que era posible un acuerdo racional sobre la moralidad, que había argumentos convincentes para cualquier persona racional, cuyas conclusiones eran los principios de la moral." (1990, p. 87).

Isso não aconteceu, nem entre os filósofos, nem na prática cotidiana. Houve e ainda há grande esforço nessa empresa. A razão não deu conta desse acordo. E, continua dizendo ele, mais a frente, que *"la consecuencia ha sido una cultura de profunda discrepancia moral enmascarada superficialmente por um consenso retórico."* (1990, p. 88). Os sujeitos, desde então vistos como indivíduos, isolaram-se dos grupos, da história ou da vida social. No cotidiano, cada um, em sua vida particular, em muitos casos, acabou por se acomodar em opiniões díspares e, na vida pública, por uma retórica de consenso. (MACINTYRE, 2010, p. 13). Em outras palavras, para a vida privada, um modo de pensar e atuar carregado de exceções, fragmentado da vida pública. Sendo esta última fragmentada pelos indivíduos na vivência dos mais diferentes papéis. É que não há aquela unidade e consenso esperados na vida pública. Nela existe uma linguagem comum, algo que permaneceu, mas os sentidos já não são os mesmos para todos. Na vida privada, os sentidos encontram espaço e aparecem, mesmo que carregados de contradições. Na vida pública, o consenso é retórico. Foi perdido o que dava unidade ao tecido privado, ao tecido público e à relação entre ambos.

Sobre como foi esse processo de perda, os elementos que foram perdidos e davam sentido às expressões e às práticas ainda os descreveremos mais adiante. Isso não significa que precisemos voltar no tempo, pensar do mesmo modo, procurando que a ética seja como era antes. Apenas apresentamos aqui, por enquanto, a análise de MacIntyre para compreender melhor a situação em que atualmente estamos vivendo, elementos importantes que mudaram e as possíveis causas filosóficas dos problemas que enfrentamos dentro da ética e da bioética.

Certamente uma caracterização da retomada da ética de virtudes por MacIntyre é importante por si mesma, enquanto participante da tradição aristotélica, mas o é também pela crítica da situação atual.

Segundo MacIntyre, a linguagem empregada pelo pensador moderno o impossibilita de compreender essa situação em que vive. A problemática que se apresenta na filosofia moral não é captável nem pela filosofia analítica, nem pela fenomenologia e nem pelo existencialismo. (2001b, p. 15-16). Para MacIntyre,

[...] as técnicas da filosofia analítica são essencialmente descritivas e descritiva também é a linguagem do presente. [...] A fenomenologia e o existencialismo também não seriam capazes de discernir nada de errado. Todas as estruturas da intencionalidade seriam o que são no momento. (2001b, p. 14-15).

Como ele enxergou a problemática? Parece que sua percepção está num modo de fazer a história da filosofia moral, não abstraindo os filósofos e os pensamentos do seu meio social, conforme ele mesmo aponta ao falar do problema do tratamento anti-histórico que os filósofos contemporâneos têm dado no estudo da filosofia moral. (2001b, p. 29). Nossa resposta à pergunta acima pode ser confirmada no modo como Carvalho compreende onde se assenta a crítica de MacIntyre. Para Carvalho,

Um dos fatores de forte impacto e atualidade teórica de MacIntyre no cenário filosófico contemporâneo, com a publicação de seu *After Virtue* em 1981, na afirmação de suas posições mais provocativas em relação à filosofia moral contemporânea e à moralidade das sociedades liberais, foi, a nosso ver, esse estofo hermenêutico que lhe provê a assunção de uma forma de filosofia moral que leva a sério radicalmente a historicidade, sem se perder em relativismo, e que lhe permite remanejar a ética aristotélica no interior de uma arquitetura conceitual bastante contemporânea, sem se tornar anacrônica. (2013, p. 319).

Além da necessidade de se levar em conta os contextos históricos dos filósofos e dos pensamentos, ele mesmo se vê como alguém que possui um ponto de vista ao fazer o seu próprio estudo dos filósofos. Conforme MacIntyre, nem mesmo se pode estudar os conceitos de moralidade por meio de mera reflexão.

(2001b, p. 14-15). Ninguém consegue fazer um estudo com uma limpidez de olhar. O olhar é sempre histórico, localizado.

Continuando com a apresentação da problemática atual, a grave desordem em que se apresenta a filosofia moral moderna se faz notar na discussão de alguns temas. MacIntyre, já dissemos, parte de três exemplos de questões éticas, que, por coincidência, são bioéticas, principal e costumeiramente as duas últimas: guerra justa, aborto e justiça. A discussão ou argumentação contemporânea em torno deles é interminável, por algumas características que ele aponta. (2001b, p. 21-29). A primeira é de que há uma incomensurabilidade conceitual de argumentos adversários. Ela está na invocação de premissas distintas nas argumentações adversárias, premissas que não se encontram, além dos problemas semânticos. No tema do aborto, por exemplo, as premissas que invocam o direito (da mãe sobre seu próprio corpo) se opõem as que invocam a universalização (do direito à vida). No fim do debate estas questões ficam sem solução, tendo razão cada um dos adversários. Os debates se arrastam e não chegam a um fim. Conforme a argumentação contemporânea, isto acontece porque toda a moral é assim mesmo. MacIntyre escreve tal objeção nestes termos: "A argumentação moral contemporânea é racionalmente interminável, por que toda moral, na verdade toda argumentação normativa é e deve sempre ser racionalmente interminável". (2001b, p. 30).

Muito facilmente concordaríamos com esta objeção em nossos ambientes, principalmente porque, segundo Ezekiel J. Emanuel, em termos de bioética, muitos pensam que o problema da irresolução dos nossos conflitos está no desenvolvimento da tecnologia e não na "incapacidade de nossa filosofia política liberal para produzir acordos substantivos em questões morais". (In: FERRER; ÁLVAREZ, 2005, p. 242). Que as discussões sejam intermináveis, isto é um fato no qual estamos envolvidos. A respeito da etiologia, Ezekiel J. Emanuel, por seu modo de pensar aproximado ao de MacIntyre, como apresentam Ferrer e Álvarez (2005, p. 240), mesmo que seja um comunitarista moderado, trabalha com a mesma hipótese crítica ao pensamento moderno liberal.

A tonalidade da discussão se torna estridente e não só pelo debate interminável com os adversários, mas pela discussão que travamos dentro de nós mesmos, já que os critérios para ela não são percebidos como incontestáveis no

debate público. Parece um fato psicossocial derivado da educação que recebemos dentro de um contexto carregado de contradições. Para MacIntyre,

[...] muitos de nós são levados, através da educação, a adotar não um modo coerente de pensar e julgar, mas uma visão construída a partir de uma amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio [...], como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade. (2010, p. 12).

Uma segunda característica das discussões intermináveis é a de que elas possuem a pretensão de objetividade. Quer dizer, cada um dos adversários possui esta pretensão. Como as escolhas não podem parecer arbitrárias, de preferências pessoais apenas, elas se fazem passar por racionais impessoais, pretendendo apelar a padrões objetivos.

E a terceira característica, apresentada por MacIntyre, é a da pluralidade de contextos históricos de origem das expressões adversárias. Uma pesquisa histórica das argumentações adversárias mostra que elas são fruto de uma diversidade de contextos perdidos ou que agora não são mais levados em conta. Como já falamos anteriormente, ao lembrarmos Anscombe, para MacIntyre, "na transição da diversidade de contextos dos quais se originaram até nossa cultura contemporânea, 'virtude', 'justiça', 'piedade', 'obrigação', e até 'dever', tornaram-se diferentes do que eram". (2001b, p. 28). Sem os contextos históricos e com significados diferentes, já se torna difícil o entendimento. E isso tem acontecido em muitos outros temas relacionados à bioética, tais como: o uso de células-tronco embrionárias humanas para a pesquisa, com a consequente morte dos embriões, a questão do uso da eutanásia em determinadas circunstâncias, a experimentação em animais.

Lima Vaz cita o que para ele é a mais eloquente comparação, aquela da situação imaginária criada por MacIntyre, para mostrar o estado em que se encontra a reflexão ética atualmente. E concorda inteiramente com o mesmo, apontando como evidente

[...] não apenas a multiplicidade das correntes de pensamento ético hoje presentes na sempre mais vasta literatura a respeito, mas igualmente na polissemia que afeta uma linguagem herdada, na maior parte de seus termos técnicos (bem, razão prática, consciência moral, obrigação moral, virtude, etc.) da linguagem relativamente unitária da ética clássica. (2009, p. 420).

Antes, porém, ele afirma que "a última grande resposta ao desafio de uma ciência universal do *ethos* foi, segundo nosso entender, a Ética hegeliana." (2009, p. 420). O que teria acontecido posteriormente, para Lima Vaz (2009, 420-421), foi o fim do ciclo dos *grandes sistemas* de proposição de uma ética de intenção e abrangência *universais*. Aqui novamente ele não se distancia de MacIntyre, justamente pelo fato de afirmar que tal fim tem como causa e efeito o relativismo (2009, p. 421). A partir disso, ele sintetiza em três as correntes de pensamento ético contemporâneo: as correntes de cunho naturalista, as de cunho historicista e as correntes desconstrucionistas. É uma síntese, justamente pelo fato de que se pode identificar em cada uma destas correntes subdivisões diversas.

Uma boa sugestão seria continuar estudando estas três grandes correntes e suas subdivisões, percebendo suas influências na bioética. Mas este não é nosso objetivo aqui, além de ser extremamente longo e não fazer parte da tipologia do nosso estudo. Queremos compreender como MacIntyre vê a situação atual. Com ele avançaremos, posteriormente, procurando elementos da chamada ética de virtudes que contribuem para o embasamento do edifício ético.

A bioética surge como uma necessidade, como disse Callahan, não apenas diante das grandes mudanças científicas e tecnológicas. (2004, p. 278-279). Ela surge também, ao que parece, ancorados no que foi dito até agora, diante da desordem e da perda dos contextos históricos que antes davam sentido à ética. Mesmo que a bioética tenha surgido para socorro da vida diante dos avanços científicos e tecnológicos, como uma ética, ela possui grande parte dos termos usados da ética e pode participar desta desordem e perda de sentido. A fragmentação pode muito bem atingir a bioética no momento em que elementos desconectados de um contexto histórico são usados simplesmente como ferramentas ou instrumentos para resolver problemas. Tais ferramentas podem ser usadas protocolarmente pelo sujeito. Na medida em que os sujeitos, que decidem sobre ações de caráter ético, seguem protocolos ou mesmo leis, cujo pano de fundo

cultural não é o seu, caracteriza-se a sua fragmentação. Mais ainda, isto acontece quando tais protocolos seguem uma característica estritamente pragmática emergencial, com um sentido difuso, pouco compreendido, talvez até ausente. É o mundo das necessidades pragmáticas, falado por MacIntyre. (2010, p. 424).

Estamos mostrando que aqueles perigos e possíveis distorções da bioética, sintetizados como instrumentalização, indiferença, ambiguidade e arbitrariedade possuem, por conta da crítica de MacIntyre, uma causa de fundo filosófico, a desordem no pensamento e na prática morais que, por sua vez, vem de uma perda dos contextos que davam sentido aos elementos morais. É preciso percorrer um longo caminho ainda para clarearmos e aprofundarmos nosso olhar a respeito desta questão.

Mas, se analisarmos ao menos um dos tradicionais princípios da bioética, veremos como há fortes indícios desta relação. Antes, a própria expressão "princípios" não é unívoca. Justamente por causa desta perda de substrato. O que é princípio? Um dever? Uma diretriz de um raciocínio? Um fundamento que se expressa e permanece no desenrolar do pensamento e da prática moral? O início de um silogismo? Uma realidade? Existem primeiros princípios? Conforme MacIntyre primeiros princípios e fins últimos são ideias geralmente inaceitáveis na filosofia contemporânea. (2003, p. 11). Ao menos no modo como são compreendidos pela tradição aristotélica tomista. MacIntyre fala que Tomás de Aquino dá dois significados para princípio, *arché* ou *principium*: é "*un axioma proporcionando a un silogismo una premisa [...] y aquello de lo cual habla el principio*". (2003, p. 12-13). Importa-nos mais unir o segundo significado com o primeiro. Zubiri, indicando-nos uma retomada deste segundo significado, no contexto do que denota o saber, chamou princípio, *arkhé*, "aquilo 'de que' algo vem". (2010, p. 78). Por isso, para MacIntyre, "*siempre tenemos que recordar que 'principium', como 'arché', es un concepto que une lo que el idioma contemporáneo separa.*" (2003, p. 13). Isso acontece quando o moderno separa o *ser* da apreensão. As dificuldades da cultura atual no que se refere ao segundo significado para a palavra princípio, quer dizer *arché*, aquilo do qual predica a palavra princípio, a realidade, acabaram por empobrecer o uso do termo. O ambiente cultural avesso ao realismo dificulta o reconhecimento da força de realidade que o termo princípio possui, enquanto necessário para a ética e a bioética. O princípio é a realidade, não separada de sua

apreensão e expressão. Pode ser o que Zubiri chama de "*de suyo*", onde a inteligência se instala. O realismo aqui não é a entrada num essencialismo, mas aquilo que fala Zubiri, pois também o próprio termo realidade tem conotações distintas do que costumeiramente se apresenta.⁴

Tomemos o exemplo da *justiça*. Que compreensão de justiça? Não há como querermos hoje um consenso em torno deste tema. Já o tendo citado em *Depois da Virtude*, MacIntyre dedica outra de suas principais obras, a segunda mais importante a nosso ver, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (2010), para demonstrar justamente a diferenciação de significados deste termo. O significado vai depender do contexto, do ambiente, do *ethos*, da tradição. Isso não quer dizer que MacIntyre é relativista. Ele foi criticado por possível relativismo em sua teoria das virtudes. Porém, responde a tais críticas já no posfácio a *Depois da virtude*. (2001b, p. 457-465). Ele demonstra mais extensamente noutro momento as falhas do relativismo, ao falar a respeito da racionalidade das tradições. (Cf. 2010, p. 378-380; 390-391).

Mas onde propriamente o que temos descrito até agora pode ser visto como causa das possíveis distorções da bioética que temos apresentado no início? Onde está a ligação de uma coisa com a outra? Como isso foi acontecer para dentro da bioética? Se a perda dos contextos incide no pensamento e na prática morais contemporâneos, provocando desordem, através da ausência de sentido nas expressões hoje usadas, como isso foi acontecer? O que mesmo se perdeu? Como esta perda se sustenta? Não há outro contexto no seu lugar? Se há, que outro pode sustentar fragmentação, desordem, ausência de sentido? Por que e como alguém pode instrumentalizar a ética e a bioética? É preciso, junto com MacIntyre, dar passos adiante na investigação do problema para descobrirmos onde as coisas se ligam. A perda dos contextos históricos que davam sentido às expressões morais ainda não explica propriamente a situação. Veremos que ela é muito mais antiga do que os problemas vistos até agora. Necessitamos de outros elementos da crítica de MacIntyre para compreendermos melhor a situação que estamos vivendo.

⁴ Referimo-nos aqui à compreensão que Zubiri dá à realidade na sua Trilogia *Inteligência Senciente*. Pareceu-nos similar ao entendimento de MacIntyre. São compreensões cujo objetivo é contrapor à realidade enquanto inferida pela razão, conforme aponta Tejada comentando Zubiri, falando do termo "*de seu*", em glossário de termos de Zubiri. (1998, p. 238). Não cabe aqui o desenvolvimento do pensamento de Zubiri e nem o aprofundamento do termo princípio. Pois apenas estamos usando a título de exemplo sobre os sentidos diversos atribuídos a ele, assim como acontece com outros termos.

2.2 A crítica ao emotivismo

Diante desta perda de substrato que existe na ética contemporânea, como ainda se mantêm os juízos morais? Se há uma desordem no pensamento e na prática morais contemporâneos, em consequência da perda dos contextos que lhes davam sentido e unidade, há uma teoria a respeito dos juízos morais que procura sustentá-los neste ambiente e que precisamos estudar. É uma teoria que ajuda a sustentar a situação que vivemos e ao mesmo tempo é um sintoma daquela perda dos contextos de que falávamos anteriormente. É a que MacIntyre chama de emotivismo. Vejamos como ele apresenta esta teoria e como ele a contesta. No desenrolar do texto vamos notar se esta teoria está presente nos juízos bioéticos atualmente e se tem a ver com a problemática apresentada no início.

O emotivismo pretende ser uma teoria do significado dos enunciados dos juízos morais. Para MacIntyre, o emotivismo "é a doutrina segundo a qual todos os juízos normativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de expressões de preferência, expressões emocionais ou afetivas, na medida que são de caráter moral e normativo". (2001b, p. 30). Segundo esta teoria, os juízos morais, como juízos de valor, por serem expressões emocionais ou afetivas, são nitidamente distintos dos factuais. Aqueles não podem ser nem verdadeiros nem falsos como estes. Por isso não há acordo racional nenhum e a discussão só pode se tornar interminável. Quer dizer, é da natureza da discussão moral ser interminável, por exprimir emoção ou afeto. Tais teóricos pensam, segundo MacIntyre, que os debates morais contemporâneos são intermináveis porque sempre foram assim, ou porque são assim tais debates, e não porque somente agora estão sendo assim. (2001b, p. 31).

MacIntyre traça brevemente uma história do emotivismo, cujo maior expoente é C. L. Stevenson (1908-1979). Após David Hume inserir no século XVIII elementos emotivistas na teoria moral total, o emotivismo floresce como teoria propriamente dita no início do século XX. Ali ele recebe influência do intuicionismo de G. E. Moore (1873-1958), já iniciado por Henry Sidgwick (1838-1900) e que, em contraposição ao cálculo racional do utilitarismo, vinha trabalhando com a ideia de *intuição ética racional*. (2001b, p. 35-36).

Para MacIntyre, o mais importante para nós a respeito do intuicionismo são três ideias: a de que o bom e o bem não são naturais, são "intuições"; a de que o ato certo é aquele que produz ou produziu o maior bem, levando em conta que nenhum ato é sempre certo ou errado enquanto tal e que afeições pessoais e prazeres estéticos abrangem todos os maiores bens. (2001b, p. 36-37). Segundo MacIntyre, o que Moore tenta provar é que o bom é indefinível (2001b, p. 37) e, no fim das contas, o que ele rejeita são "todas as afirmações a favor da ação social concebida como fim digno de valor". (2001b, p. 39). Uma crítica ou uma defesa diante do cálculo utilitarista abriu espaço para o emotivismo, para os juízos morais, do bem e do bom, enquanto expressões emocionais e afetivas. O que resta é "uma noção empobrecidíssima de como se poderia usar o termo 'bom'." (2001b, p. 39). E na disputa entre adversários de teorias diferentes, em consequência desta pobreza de bem e do bom, a vitória fica com quem aparece mais claro e convicto, isto é, quem aparece melhor ou quem usa melhor as expressões morais. Consistindo em fruto do intuicionismo, segundo nosso autor, em vez do emotivismo ser uma teoria dos significados das expressões morais, como pretensamente quer ser, é, na verdade, uma teoria do uso delas. (2001b, p. 41).

Torna-se o emotivismo uma falsa teoria dos significados, justamente porque o que está em jogo é o uso das expressões, sendo que verdadeiramente nos juízos há silêncio. O emotivismo fracassa, segundo MacIntyre, na pretensão de ser uma teoria dos significados dos enunciados morais. (2001b, p. 32-33). Em primeiro lugar, se os juízos morais expressam estados emocionais e afetivos de aprovação, o emotivismo silencia diante da pergunta pela espécie de aprovação. É inevitável a circularidade vazia. O emotivista não pode dizer que a espécie de aprovação é a emocional e afetiva. Quer dizer, o juízo não é feito ou é negado. Em segundo lugar, porque se dedica em tornar equivalentes dois tipos de expressões: as de preferência pessoal e as normativas. Na equivalência as expressões normativas acabam se tornando dependentes de quem as emite, como é o caso das expressões de preferência pessoal. E, terceiro, afirma MacIntyre, porque "a expressão dos estados emocionais ou afetivos não é, tipicamente, função dos significados dos enunciados, mas de seu uso em determinadas ocasiões". (2001b, p. 33). A ideia de que juízos normativos são apenas expressões de estados emocionais ou afetivos é usada para afirmar

ideias pessoais, passando-se por impessoais, sobrepujando a outrem pela força da persuasão. O emotivista mascara como impessoal o que é pessoal.

Conforme o pensamento moral do autor que estamos descrevendo, nossa cultura moral é emotivista.⁵ Nela criou-se uma espécie de subterfúgio onde se abrigam as preferências pessoais. Elas tornaram-se fantasiadas de impessoais. É uma forma de engano, de autoengano. MacIntyre afirma, em entrevista realizada por Yepes:

Por cultura moral emotivista entiendo una forma de cultura en la que los que hacen afirmaciones morales creen que están apelando a algún tipo de norma moral independiente de sus propias preferencias y sentimientos, aun cuando, de hecho, no exista el tipo concreto de norma moral al que están apelando y, por consiguiente, se limitan exclusivamente a expresar sus propias experiencias y sentimientos de forma enmascarada. (1990, p. 90).

Quer dizer, o emotivismo, seguindo as pegadas de Moore, como pretensa teoria dos significados dos enunciados morais, tende a fazer passar por impessoal, universal e objetiva aquela que apenas é preferência pessoal. Ele é muito mais uma teoria do uso. Isto é, uma teoria utilitarista, mesmo que procure negar isso, enquanto não quer fazer o cálculo característico do utilitarismo.

Como diz MacIntyre, "o emotivismo incorporou-se à nossa cultura. [...] O que antes era moralidade praticamente desapareceu e [...] isso marca uma degeneração, uma perda cultural muito grande." (2001b, p. 48). Perdeu-se a noção do bom que antes havia e fundava as relações sociais. Ora, se o conhecimento moral perde seu status, as relações sociais adentram-se numa penumbra. Tudo se torna pardo, indistinto. Já não há referências, apenas expressões dos sentimentos e emoções de indivíduos vazios de conceitos, neste caso, do conceito do bem e do bom. Esta é a sociologia que se expressa e que está pressuposta no emotivismo.

Acontece que, segundo MacIntyre, as filosofias morais pressupõem uma sociologia,

⁵ Um estudo atual sobre a pertinência desta crítica de MacIntyre e da sua resposta com a ética de virtudes pode-se encontrar em Mota. (2014).

[...] pois cada filosofia moral oferece, explícita ou implicitamente, pelo menos uma análise conceitual parcial da relação entre o agente e suas razões, motivos, intenções e atos, e, ao fazê-lo, em geral pressupõe alguma afirmação de que esses conceitos estejam expressos ou, pelo menos, possam estar contidos no mundo social. (MACINTYRE, 2001b, p. 51).

Se a filosofia moral tem ignorado a tarefa da análise das relações sociais, a partir de Moore, isso não significa que ela não expresse ainda uma sociologia. Então, como MacIntyre afirma, "qual é o segredo do teor social do emotivismo? É o fato de que o emotivismo implica a destruição de qualquer distinção genuína entre as relações sociais manipuladoras e não-manipuladoras (*sic*)". (2001b, p. 52). Qual a relação social boa? Se o emotivismo for verdadeiro, esta pergunta nem tem razão de ser, é ilusória. O bom não é definível. Podemos dizer que o mesmo vale para a pergunta em torno da justiça, ou de ações melhores, ou da melhor vida a ser vivida. Não há critérios, a não ser os subjetivos no sentido dos valores ditados pelas emoções ou paixões, nas relações sociais. Perdem-se as referências nas relações sociais. Pressupondo a verdade do emotivismo em nossos conceitos e modalidades de comportamento, perde-se a noção de arbitrariedade, de ações manipuladoras e não manipuladoras. Aí está um esvaziamento da ética e, para nós, da bioética. A filosofia moral, ou mesmo a bioética, já não têm função. Segundo MacIntyre, apenas uma sociologia e uma psicologia da persuasão permanecem para orientar as relações. (2001b, p. 52). Parece necessária a reflexão epistemológica em torno de algum tipo de ideia a respeito do verdadeiro, ou da verdade. O que, pelo visto torna-se mais difícil num ambiente de perda de referências, como este que está sendo apresentado.

O *marketing* na política e a retórica, no sentido negativo, acabam por ganhar importância primeira num ambiente como o emotivista, tendo em vista o aspecto manipulador, burocrático. Ora, isso tem adentrado na bioética, como temos visto nalguns dos questionamentos a respeito da expertocracia, do esnobismo, do charlatanismo. É possível que o contexto emotivista leve a estes tipos de problemas. Se já não se pode imprimir a razão na busca da melhor ação, pois não há melhor ação, então se encontra espaço, pela força da emoção e dos sentimentos, para o domínio ou imposição de determinados interesses. É nisto que eles, os interesses, precisam aparecer como impessoais ou mesmo universais. Quem melhor puder fazer isso garante seus interesses, sem ser notado como embusteiro. Contradiz-se a

ética, às vezes por uma velada "falta de caráter", como popularmente se afirma. Dizemos às vezes, pois nem sempre o agente moral se dá conta de que está pensando e agindo mal, pois isto é de sua cultura assim proceder. Ele pode se perceber justificado. Difícil é identificar o quanto se está ciente do engano.

O emotivismo demonstrou-se como um ambiente onde podem aparecer, justificar e manter determinados juízos morais. Mas ele é um sintoma daquela perda dos contextos históricos anteriores, a descontextualização. Se hoje temos uma desordem, a perda do contexto anterior é a raiz do problema, o emotivismo é um sintoma e uma teoria que sustenta o ambiente de perda. Estamos deixando para mais adiante a explicação a respeito do que se perdeu mesmo. Pois, na verdade, a descontextualização também é uma consequência, principalmente a da perda da visão teleológica da vida humana. Por enquanto, percebamos outros mais elementos sintomáticos do nosso ambiente. Partamos pois, ainda, dos sintomas às causas.

2.3 A crítica à burocracia weberiana

Outra ideia que ajuda na compreensão de como se chegou até tal desordem contemporânea, com determinados perigos em termos de ética e bioética, é a da burocracia weberiana. Ela se encaixa bem, conforme MacIntyre, com aquilo que vínhamos apresentando a respeito do emotivismo. Mas possui elementos que a constituem num paradoxo da cultura atual, a cultura do individualismo burocrático.

As ideias devidas a Max Weber, donde vem o adjetivo weberiano, combinam bem com as emotivistas, para as quais, como diz MacIntyre, "questões de fins são questões de valores e, no tocante aos valores, a razão se cala; não se consegue resolver de forma racional o conflito entre valores adversários." (2001b, p. 55). Em Weber, os valores são escolhas puramente subjetivas, gerados por decisões humanas não racionais, e a consciência de cada homem é irrefutável. Para MacIntyre, neste sentido, ele é emotivista.

Esta verdade do emotivismo, para MacIntyre (2001b, p. 55), precisa ser levada em conta em alguns contextos sociais. E um destes contextos é o das organizações burocráticas. Elas possuem fins predeterminados e sua administração precisa coordenar os meios em vista de tais fins de um modo eficiente, levando em

conta a escassez de recursos. Assim é que aparece o conceito weberiano de burocracia, segundo o qual, diz MacIntyre, "a racionalidade burocrática é a racionalidade de unir meios e fins de maneira econômica e eficaz". (2001b, p. 55). Com os fins já determinados, para atingi-los, o critério da autoridade está na eficiência em relação aos meios. Aqui é onde o emotivismo avança e atinge amplamente nossos ambientes. Os fins não são discutíveis, pois sobre eles pesa a verdade do emotivismo. São valores e possuem a pretensão de impessoalidade do útil e do prazeroso. O único apelo racional da autoridade é o apelo à eficiência dos meios, pois ela simplesmente precisa atingir os fins não discutíveis.

O paradoxo do qual fala MacIntyre está em, por um lado, o indivíduo fazer escolhas puramente subjetivas, a partir de sua consciência individual, escolhas que são expressões afetivas e emocionais. Nisto ele possui direito e é livre, pretensamente ao menos. Por outro lado, ele não escolhe propriamente os fins, o útil e o prazeroso estão dados como fins não discutíveis. O indivíduo simplesmente está subserviente à gerência para atingir determinados fins, burocraticamente. Pode discutir os meios, mas eles estão para os fins. O sujeito emotivista não pensa os fins nas organizações. Nem pode pensá-los, pois já estão postos. Nem poderia pensá-los, pois são questões de escolhas subjetivas ou de valores, onde a razão se cala. Em termos de razão, o que importa é a eficiência dos meios para a consecução dos fins. A discussão dos meios está subordinada à eficiência para atingir os fins.

MacIntyre chama este paradoxo mais propriamente de bifurcação do mundo social contemporâneo. Para ele, a bifurcação acontece

[...] em um domínio do organizacional, onde os fins são dados como fatos consumados e não disponíveis para análise racional, e um domínio do pessoal, no qual o juízo e o debate dos valores são fundamentais, mas onde não está disponível nenhuma resolução social racional. (2001b, p. 70).

Conforme compreende Torre, interpretando MacIntyre, "*la cultura del individualismo burocrático es una mezcla de un individualismo basado en derechos y formas de organización burocrática basadas en la utilidad.*" (2009, p. 138). O cotidiano torna-se impulsionado pela burocracia legalista, enquanto a vida pessoal

se estabelece pelas escolhas baseadas nas emoções, nas paixões, com a ausência da razão.

Segundo MacIntyre (2001b, p. 57), essa burocratização é exercida também em temas ignorados por Weber, como os relacionados a aspectos do comportamento administrativo. Ali aparece a questão da influência dos chefes na motivação de seus subordinados, a sua necessidade de levá-los a concordar com suas próprias conclusões, sem se darem conta disso. Tudo está dentro da ideia weberiana da eficiência administrativa, não distante da repressão de conflitos e controle do comportamento, como funções do administrador burocrático.

Imaginemos aquelas organizações envolvidas em grande parte dos temas da bioética, as sanitárias, e mesmo as próprias políticas de saúde no âmbito da organização estatal. Como e quem determina os fins? A determinação dos fins está a serviço de quê e de quem? E, noutro exemplo, quando se trata da bioética em pesquisa com seres humanos no contexto das organizações de pesquisa, a que fins servem as pesquisas? Todos os meios são justificáveis para a consecução de tais fins? O que é o útil? Ele existe? O que é o prazeroso? Não seriam polimorfos a utilidade e o prazer? Como os administradores envolvidos levam a consecução dos fins, com eficiência, reprimindo conflitos, estabelecendo concordância?

Se em nossos ambientes de debates bioéticos se apregoa a ideia de que somos livres para apresentar nossas ideias, isso parece bom. Contudo, nossa opção em ética não precisaria ser a melhor? E, por isso, não será preciso identificar parâmetros para nossas opções? Segundo o emotivismo, uma melhor opção não é possível, a não ser uma puramente subjetiva. A bioética dos tradicionais princípios parece não apontar parâmetros, pois estes tais princípios são ambíguos, como aludimos no início e, até, nem são, propriamente princípios éticos. Acabam por se tornar princípios de uso. Segundo tais reflexões, a bioética parece tornar-se mais uma entre outras burocracias.

O cerne da filosofia moral e da bioética, já o estamos percebendo, não pode ser nem o cálculo utilitarista, nem os juízos morais tidos como expressões emocionais ou afetivas, expressões de preferência. Nem, tampouco, os valores enquanto escolhas puramente subjetivas, nem a procura eficiente de meios para consecução de fins pretensamente universais e impessoais, ao modo de Weber. A

pergunta pelo eixo central ou o fundamento da bioética vai tomando maior importância e vai noutra direção. Mas, por enquanto, deixemo-la em suspenso. Aos poucos estamos configurando a amplitude da crítica de MacIntyre, e vai aparecendo o fundo dos problemas que atingem a ética contemporânea e a bioética. Avancemos, pois, ainda mais, na apresentação da concepção weberiana de burocracia em sua relação com o emotivismo, como nos é explicitada por MacIntyre.

MacIntyre usa a ideia de personagens para mostrar como a burocracia weberiana, que subentende as ideias emotivistas, exprime-se em nossa sociedade contemporânea. Para ele, os personagens são

[...] os representantes morais de sua cultura, e o são devido ao modo como as ideias e as teorias morais e metafísicas assumem, por intermédio deles, uma existência incorporada no mundo social. Os personagens são as máscaras usadas pelas filosofias morais. (2001b, p. 59).

O personagem é a personificação de um tipo. Mais do que de uma pessoa e mais do que de papéis sociais é a fusão dos dois, de maneira que o personagem é um tipo que incorpora e legitima uma cultura. Ele não se sente forçado a viver determinados papéis, como se tivesse que ludibriar, quando pode fazê-lo. Ele é o modelo para outros que procuram assumi-lo. Ele é a expressão cultural. Segundo MacIntyre (2001b, p. 62), no personagem, o papel e a personalidade se fundam e se fundem.

Inevitável se torna a pergunta por quais personagens figuram no palco das teorias morais contemporâneas, inclusive dentro da bioética. Para MacIntyre,

[...] atualmente, o emotivismo é uma teoria personificada pelos personagens que compartilham a mesma noção emotivista da distinção entre discurso racional e não-racional (sic), mas que representam a personificação dessa distinção em contextos sociais bem diferentes. (2001b, p. 62).

O esteta rico, o administrador, o terapeuta são tais personagens, para MacIntyre. Eles não realizam debate moral, apenas restringem-se aos seus domínios nos quais a concordância moral é possível. Restringem-se ao domínio dos

fatos, dos meios, da eficiência mensurável. A verdade tem sido descartada como valor e substituída, por exemplo, no caso da terapêutica, pela eficácia psicológica. (2001b, p. 64).

Em outras palavras, segundo Silva Santos, as éticas modernas procuraram a autonomia absoluta, abandonaram o ponto de vista do sujeito agente e, com isso, insistiram em reduzir a ética a um código de padrões mínimos de comportamento, para não haver um desastre social. (2001, p. 16). O ponto de vista passa a ser o da terceira pessoa, quer dizer, o do juiz, do administrador, do terapeuta. Além disso, ainda segundo Silva Santos, sob o influxo do utilitarismo, as próprias virtudes foram metamorfoseadas, do seu sentido original clássico e medieval, para ser vistas apenas como as disposições para obediência de regras. (2001, p. 11-12).

No pensar de MacIntyre, pelo que temos descrito, os personagens da ética de tipo contemporâneo objetos da crítica, facilmente tendem a ser dissimulados, falsos, mesmo que não percebam e mesmo que assim não apareçam sempre. Ele diz que "a visão contemporânea de mundo [...] é predominantemente weberiana, embora nem sempre minuciosa." (2001b, p. 189). Grosso modo, pelo que temos visto até agora, esta afirmação carrega diversos adjetivos para a contemporaneidade. Pode significar que vivemos num ambiente moral emotivista, burocrático, fragmentado, utilitarista, legalista, onde o sujeito não propriamente está envolvido, mas vive como instrumento para fins preestabelecidos. É por isso que MacIntyre também afirma, taxativamente, que "[...] essa visão weberiana do mundo não pode ser racionalmente sustentada; ela disfarça e dissimula, em vez de esclarecer, e depende do disfarce e da dissimulação bem-sucedida para manter o poder." (2001b, p. 190). O envolvimento do sujeito é dissimulado. Nesta visão, o impulso da ação não vem de dentro do sujeito, pois ele é apenas uma peça na burocracia. Tendo sido dados os fins, o sujeito já não é mais sujeito, no que diz respeito à sua liberdade de escolha. Faz parte de uma engrenagem social. E, estando ele no poder, facilmente reproduz a engrenagem. Mantém-se no poder com a dissimulação, afirmando que o que ele mantém é o que necessariamente precisa ser mantido. Quer dizer, os fins não discutidos.

E, quando isso foi denunciado como ideologia, a própria ideia de ideologia não se desvencilha do disfarce. Ela também faz parte do disfarce. Pensando ter sido

a saída da "caverna", ela acaba por ser mais uma vez sombra. Como afirma MacIntyre: "Na verdade, a teoria da ideologia revela-se mais um exemplo do próprio fenômeno que seus proponentes pretendiam entender". (2001b, p. 191). Para ele, ainda, a mudança no conceito de ideologia que Marx apresentou trazia generalizações legiformes, isto é, uma sociologia, que também disfarçava preferências arbitrárias. (2001b, p. 192). Ela aparece desmascarando. Entretanto, também sendo máscara da vida social. A teoria da ideologia desenvolveu-se como um sintoma disfarçado de diagnóstico.

Para abrir nosso olhar em relação à nossa própria situação cultural weberiana, MacIntyre usa o exemplo de uma cultura que se tem considerado muito diferente da nossa, a dos polinésios. Eles chamavam de *taboo* o fato de os homens não comerem junto com as mulheres, mas não sabiam explicar o que a palavra *taboo* significava. Sabiam que significava algo proibido, mas não sabiam o motivo de tal proibição. É que elas já tinham perdido o seu contexto original que conferia inteligibilidade ao termo. (2001b, p. 193-194). Parece estarmos numa situação muito semelhante, em termos de moralidade, e que aqui se repete a ideia do início do nosso estudo. MacIntyre pergunta: "Por que devemos pensar no nosso uso moderno de *bom*, *certo* e *obrigatório* de maneira diferente daquela como pensamos com relação aos usos da palavra *taboo* na Polinésia em fins do século XVIII?". (2001b, p. 196). O *taboo* dos polinésios era burocrático e posteriormente foi destruído sem maiores efeitos. O bom, o certo e o obrigatório do nosso mundo são burocráticos. Por que não dar fim a esta burocracia também? Por que insistimos nisso?

Poderíamos transpor este pensamento para alguns conceitos usados dentro da bioética, tais como os chamados princípios da bioética. O que é a beneficência num ambiente em que a ideia de bem é emotivista? E a não maleficência, a justiça e a autonomia? Não cabem aqui as mesmas perguntas feitas acima? Sabemos sob quais fundos culturais apoiam-se estes conceitos, estes assim chamados princípios?

Se em bioética a cultura emotivista tem sua penetração, como um sintoma da perda dos contextos que davam unidade e sentido às expressões éticas, que personagens podem ser percebidos como personificações de tal ambiente? Não será o próprio bioeticista um destes personagens, no problema da expertocracia, do esnobismo, do charlatanismo?

Até que ponto nossas pesquisas bioéticas atualmente não são marcadas por esta separação entre fato e valor e, por isso, não discutimos o valor, já que nele a razão se cala? Não perdemos, com isso, a discussão dos fins? Não temos perdido a inteligibilidade das nossas palavras e, por isso da própria vida moral?

A concentração na busca de algum consenso não está refletindo ideias de fundo emotivista? Temos alguma teoria que procura trabalhar epistemologicamente a bioética como técnica para conseguir consenso? Ou seja, uma teoria cujo elemento principal é a procura por consensos mínimos, será que não se desenvolve a partir da compreensão emotivista, burocrática? São perguntas provocativas e que incomodam. Elas estão apresentadas muito mais para fazer pensar e provocar outras pesquisas do que propriamente para aqui serem respondidas.

2.4 A crítica ao esvaziamento do eu

Como vimos, o eu emotivista é descontextualizado, vive com um sintoma da perda dos contextos que davam sentido às expressões morais. Seus fins são subjetivos, valores onde a razão se cala. É burocratizado e vazio. Ele precisa ser vazio, para que possa ser livre de quaisquer amarras. O contexto que lhe dava critérios ou papéis já não existe mais, foi negado. É preciso que não exista tal contexto, segundo o emotivismo. Sua liberdade está em não ser nada, não estar comprometido por nada. Para MacIntyre, "esse eu democratizado que não tem teor social necessário nem identidade social necessária pode ser, então, qualquer coisa, pode assumir qualquer papel ou adotar qualquer opinião, porque não é, em si e para si, nada". (2001b, p. 66).

Então, tal eu pode saltar para mais variadas opções, indiferentemente. Nisto consistiria a sua liberdade, confundida com uma autonomia no vazio. Segundo MacIntyre, "o eu moderno típico, o eu emotivista, ao alcançar a soberania em seu próprio domínio, perdeu seus limites tradicionais proporcionados por uma identidade social e uma visão da vida humana rumo a determinado fim." (2001b, p. 69). Seu esvaziamento é a garantia de liberdade. Tal eu não possui mais os determinados papéis sociais que precisava necessariamente exercer quando estava no contexto anterior. Pode saltar de papéis em papéis. MacIntyre entende que para o eu

moderno existe o poder estar do lado de fora da cultura ou tradição, a capacidade de "se afastar de determinado ponto de vista, dar um passo atrás, por assim dizer, e ver e julgar aquele ponto de vista em perspectiva". (2001b, p. 217). Na compreensão moderna, o eu precisa aparecer como sua própria criação e não como criação da sociedade. O ambiente plural precisa ser reconhecido. Ele também dá asas para a liberdade. A sociedade, papéis rigidamente postos pelo contexto, critérios dados pela razão, pelos fins naturais, tudo isso não serve para a liberdade. Para o emotivismo, a condição para a ética é o esvaziamento do eu. Também para o pluralismo, agora se exige esta ausência de critérios.

Para MacIntyre,

O eu especificamente moderno, o eu que chamei de emotivista, não encontra limites estabelecidos para aquilo que possa julgar, pois tais limites só poderiam provir de critérios racionais de avaliação e, como vimos, faltam tais critérios ao eu emotivista. Tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o eu adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar. É nessa capacidade do eu de evitar qualquer identificação necessária com quaisquer circunstâncias contingentes que alguns filósofos modernos, tanto analíticos quanto existencialistas, têm visto a essência da iniciativa moral. Ser agente moral é, neste caso, poder afastar-se de qualquer situação em que se esteja envolvido, de toda e qualquer característica que se possua, e emitir juízo sobre ela de uma perspectiva universal e abstrata totalmente destacada de qualquer particularidade social. Qualquer pessoa pode, então, ser agente moral, porque é no eu, e não nos papéis ou nos costumes sociais que deve residir a iniciativa moral. (2001b, p. 65).

Para a cultura contemporânea, tudo isso é celebrado como ganho e não como perda, tal "como o surgimento do indivíduo liberto, por um lado, dos grilhões das hierarquias repressoras que o mundo moderno rejeitou ao nascer e, por outro lado, do que a modernidade acredita serem as superstições da teleologia." (MACINTYRE, 2001b, p. 69). O ganho está na libertação de heteronomias, repressões. A sociedade, as comunidades, as tradições, a história, instituições, tudo isso representa fonte de heteronomia e repressão.

É justamente contra este modo de pensar esvaziante e fragmentador que está uma contundente crítica, já exposta em certa medida neste nosso estudo. Já dissemos, conforme MacIntyre (2001b, p. 15), o que temos agora são simulacros de moralidade, na medida em que nela o sujeito aparece liberto da hierarquia e da

teleologia e se vê como soberano em sua autoridade moral. Contudo, é uma soberania em que toda escolha é simplesmente aleatória ou fundada em elementos aleatórios. Na verdade, seu esvaziamento é apenas uma pretensão, porque, como já notamos, a cultura emotivista e burocrática do qual ele faz parte, enche suas escolhas de significações. Estas, por sua vez, facilmente são definidas por determinados interesses não ditos.

O sujeito é o indivíduo que, segundo MacIntyre, foi exigido como um novo artefato social e cultural pelo individualismo liberal e pela psicologia do indivíduo liberal. (2010, p. 365). E ele pensa enquanto tal, enquanto indivíduo. Quer dizer, da necessidade das liberdades, diante de situações historicamente opressoras da tradição, passou-se para o isolamento. A nosso ver, este distanciamento isolante do indivíduo faz dele sem referências, sem fundamento, vazio.

Às vezes, há injunção cultural deste individualismo. Isto representa a imposição de uma situação destrutiva aos seres humanos, retirando-se deles os substratos. E, quando eles são afligidos pela miséria socioeconômica, o individualismo torna-se o abandono à própria sorte. Quer dizer, essa invenção do indivíduo sem oriente, sem *telos*, não parece servir, nem para um ambiente de relativamente boas condições socioeconômicas, muito menos para o de pobreza e misérias do então chamado terceiro mundo.

Para MacIntyre, a perda dos contextos e a conseqüente cultura emotivista tornaram o eu carente de qualquer identidade social necessária.

"[...] Porque o tipo de identidade social de que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito." (2001b, p. 68).

É claro que a palavra carente é uma palavra de um crítico desta visão, pois um emotivista usaria a expressão "liberto da escravidão da identidade social necessária". É o que representa a sociedade ou o outro para o eu emotivista. Não que as opressões, as heteronomias e as contradições do *ethos* não tenham de ser

criticados e modificados. É justamente para isso que existe a busca ética. Mas não é do que estamos falando agora.

A constituição da liberdade, como se vê, para o eu moderno, emotivista, weberiano, está em negar os vínculos, quaisquer que sejam. A partir dessas reflexões de MacIntyre, a nosso ver, dentro da bioética, um exemplo representante deste esvaziamento do eu está no pensamento de Marco Segre, a respeito da chamada *Ética da Reflexão Autônoma*. Para ele, quanto mais o eu se isentar, inclusive dos sentimentos, das paixões ou de qualquer conceito ou pré-conceito, melhor será livre. É como interpretamos suas afirmações: "quando se menciona a 'Ética da Reflexão Autônoma' [...], quer-se significar a hierarquização de valores, por uma pessoa, de forma tão livre quanto possível." (2006, p. 1); E, mais adiante, afirma também, no mesmo sentido, a ética como algo que "emerge 'de dentro do ser humano', que procura não partir de princípios ou conceitos, como Bem e Mal, Certo e Errado, Virtude e Pecado". (2006, p. 1). Parece que os substratos dos sujeitos, sua história e seu ambiente, precisam ser negados, antes que aproveitados para que possa fazer a melhor opção. Ou seja, esvazia-se o eu para que ele possa fazer a escolha. Mas, escolha do quê? Em vista do quê? Alguém poderia objetar a favor do autor, afirmando que ele apresenta a compaixão e a solidariedade humanas como fundamentos para a tal hierarquização (2006, p. 74). Mas não se pode concluir o que significam compaixão e solidariedade a partir de uma visão libertária ou esvaziante do eu. O que indicaria quais são os elementos que estão no topo da hierarquia? A compaixão e a solidariedade humanas. Contudo, o que é o humano? O que é a compaixão? O que é solidariedade? Impossível identificar os significados destas palavras sem referências culturais, pontos de vista.

Vê-se que o pensamento liberal procura, em certo sentido, livrar-se do outro ou do ambiente social para afirmar sua própria liberdade. No mínimo centra a liberdade no eu, inclusive esvaziando-o. Nossa visão a respeito da promoção da liberdade é de que ela se fundamenta não na separação em relação ao outro, ou no esvaziamento do eu de seu ambiente, mas justamente o contrário. É com o convívio em um ambiente, enraizado num contexto, que o eu encontra-se melhor livre. O eu se constitui não sozinho, mas com os outros.

Aquela liberdade do eu emotivista, moderno, liberal está, pareceu-nos, expressa no que Pinckaers chamou de liberdade de indiferença. Segundo ele, nessa ideia

[...] la libertad reside por completo en el poder que posee nuestra voluntad de determinarse entre cosas contrarias y esto a partir sólo de ella, como entre el sí y el no, entre lo que dicta la razón y su contrario, entre el querer y el no querer, obrar o no obrar, entre lo que ordena la ley y su contrario, etc. La libertad consiste, pues, en una indeterminación o indiferencia radical de la voluntad respecto de cosas contrarias, de suerte que ésta produce sus actos de una manera totalmente contingente. (2007, p. 392).

A liberdade radical ou mesmo a crítica radical não têm fundamento, já que sempre e necessariamente possuímos um ambiente a partir do qual olhamos. Na crítica de MacIntyre a Kierkegaard, sobre a obra "*Ou Ou*", ele aponta a falta de fundamento na ideia do ético proporcionado pela escolha radical. (2001b, p. 84). Ele apresenta também, logo no início de *Depois da Virtude* (2001b, p. 9), a esterilidade da mera reflexão ou do isolamento de toda e qualquer filosofia. Isto não só é estéril, quanto é impossível. O chamado esvaziamento é, no fundo, uma pretensão apenas. Nossa reflexão percebe este esvaziamento, mas desde o início sabemos que é apenas uma pretensão. Há, sim, um modo de ver as coisas por detrás desta ausência de contexto. Ele foi aparecendo no emotivismo e na burocracia weberiana. É o modo liberal, moderno. Como já apresentamos, bem ao gosto das intenções do mais forte.

Uma das contrapartidas dadas por MacIntyre ao eu vazio está no eu compreendido como sempre ligado a uma profissão (prática), história, sua vida como um todo e a uma tradição. Ele diz que "[...] o homem sem cultura é um mito. [...] O homem que não tem nada além da natureza biológica é uma criatura sobre a qual nada sabemos". (2001b, p. 273). Além disso, o eu é "animal" dependente. Ideia que também ele vai desenvolver num momento posterior do seu pensamento, na obra *Animais Racionais e Dependentes* (2001a), inclusive revendo elementos que aparecem em *Depois da Virtude*. Outra contrapartida de MacIntyre à concepção liberal do eu é o próprio estudo relacionado sempre ao período histórico. A filosofia moral é sempre realizada dentro de uma tradição, ou na mudança dela, tal como acontecem nas mudanças de paradigma, como Thomas Kuhn apresenta.

Desenvolveremos estas ideias mais adiante, no quarto capítulo do nosso estudo, apresentando contrapartidas de MacIntyre, diante das suas críticas.

2.5 A crítica ao *ethos* moderno

Em busca de uma explicação para a situação bioética atual, descrita inicialmente, percebemos, com a ajuda de MacIntyre, a desordem moral do pensamento e da prática contemporâneos. Avançando, atingimos, mesmo que muito sumariamente, elementos genético-filosóficos da desordem. Eles foram descritos no emotivismo, na burocracia weberiana e no eu vazio. O tipo de cultura de que fazem parte estes elementos MacIntyre chama de moderna, não distinguida da contemporânea, pois atualmente há persistência da cultura moderna. Por isso que, ao adjetivo "moderna", ele acrescenta o "modernizante". Seguindo as pegadas de MacIntyre, precisamos avançar ainda mais na procura pelas origens dos problemas atuais.

O que é o *ethos* moderno e modernizante de que fala MacIntyre? É aquele do qual tanto nossa cultura geral quanto nossa filosofia acadêmica são o rebento. Nele a filosofia constituía-se numa importante atividade social. (2001b, p. 74). Era um tipo de filosofia dominante no norte da Europa, principalmente no século XVIII, chamada de iluminismo. É a filosofia secular, onde a religião não mais podia servir de pano de fundo para o discurso e para a ação moral. (2001b, p. 96). Onde a humanidade deveria se libertar de todo e qualquer tipo de heteronomia. Onde o projeto de uma independente justificação das convicções morais tornou-se fundamental.

Acontece que, para MacIntyre (2001b, p.78), esse projeto falhou. O que restou foi uma perspectiva. Para MacIntyre, a perspectiva moderna que ficou é aquela

[...] que encara o debate moral em termos de confronto entre premissas morais incompatíveis e incomensuráveis e o compromisso moral como expressão de escolha desprovida de critérios entre tais premissas, um tipo de escolha para o qual não se pode dar justificativa moral. (2001b, p. 78).

Esta perspectiva surge pela primeira vez de modo nítido e de forma amadurecida, segundo MacIntyre, com a obra "*Ou, Ou*", de Kierkegaard (2001b, p. 78-79). Tal obra expressa e combina "a ideia de escolha radical com uma concepção inquestionável do ético." (2001b, p. 84). O modo como Kierkegaard vê a ética é fruto da impossibilidade de Kant encontrar na razão uma justificativa para a moralidade e, anteriormente, da impossibilidade de Hume, nas paixões. Já que nem as paixões e nem a razão justificam a moralidade, aparece a escolha radical. Segundo MacIntyre (2001b, p. 95),

[...] assim como Hume procura fundamentar a moralidade nas paixões porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentar na razão, Kant a fundamenta na razão porque seus argumentos excluíram a possibilidade de fundamentá-los nas paixões, e Kierkegaard a fundamenta na escolha fundamental sem critérios devido ao que acredita ser a natureza inapelável das ponderações que excluem tanto a razão quanto as paixões. (2001b, p. 95).

Mas isso não impede de Kierkegaard cair no mesmo problema. Ainda permanece a pergunta a respeito de por que devo fazer isto ou aquilo. Como se torna inquestionável o ético? A pergunta fica sem resposta. Os pensadores modernos falham na procura pela resposta. A conclusão é a impossibilidade de dar justificção à moralidade. A partir deste ponto, segundo MacIntyre, "a moralidade da nossa cultura ancestral - e por conseguinte da nossa própria cultura - carecia de fundamentos lógicos ou de justificativas públicas e compartilhadas" (2001b, p. 96). Então, continua MacIntyre, "o fracasso da Filosofia em oferecer o que a religião não podia mais fornecer foi uma causa importante para que a filosofia perdesse seu papel cultural fundamental e se tornasse uma disciplina periférica, estritamente acadêmica." (2001b, p. 96).

Conforme MacIntyre, há um esquema de incoerência interna que garantiu o fracasso do projeto do qual estamos falando e levou a filosofia a esta situação. É a herança que recebem os pensadores modernos de um passado que foi modificado pelo protestantismo e pelo catolicismo jansenista. Quer dizer, num passado anterior, que vem desde Aristóteles e que domina o cenário do século XII em diante, o que predominava era um esquema com três elementos: o homem como ele é, sem instrução, o homem como seria se conhecesse seu *telos* e os preceitos morais que

fazem passar de um estado em que se encontra a natureza humana para outro. Supunha-se que a razão prática tivesse a capacidade de conhecer a natureza humana como ela é, o *telos* e, sobretudo, os preceitos morais que orientassem a passagem de um estado para outro. No ambiente teísta, acrescentam-se os preceitos divinos e o *telos* como somente possível de ser alcançado no outro mundo. (2001b, p. 99-100). Para MacIntyre,

[...] os enunciados morais são, portanto, usados dentro dessa estrutura para fazer declarações que são verdadeiras ou falsas. A maioria dos proponentes medievais desse esquema acreditavam, naturalmente, que ele pertencia à revelação divina, mas também uma descoberta da razão e racionalmente defensável. (2001b, p. 101).

Com a entrada em cena do protestantismo e catolicismo jansenista e seus predecessores imediatos de fins da Idade Média, a compreensão de natureza humana muda. Ela é vista como decaída em Adão. A razão humana, pois, fica destituída daquele poder de conhecer o verdadeiro fim do homem e corrigir as paixões. Só a moral divina o pode fazer ou pode orientar a natureza, com a graça. A razão agora apenas fala sobre os meios, não mais pode falar sobre os fins. (MACINTYRE, 2001b, p. 101-102).

São partes deste esquema o que os pensadores modernos citados por MacIntyre herdaram. Com negação do fim, tendo em vista esta visão da natureza humana e com a negação posterior da graça, em vista da autonomia, perdem-se partes do esquema. Os modernos tomam deste passado uma compreensão de natureza humana e procuram tirar dela conclusões sobre a autoridade das normas e dos preceitos morais. Todos estes escritores possuíam, por isso, segundo MacIntyre, "[...] discrepância entre o conceito comum de normas e preceitos morais, por um lado, e o que tinham em comum [...] em seu conceito de natureza humana, por outro lado." (2001b, p. 99). As normas perdem seu sentido quando se perde a possibilidade de ver os fins. A própria natureza humana já não tem sentido.

Hume, Diderot, Kant, Adam Smith, Kierkegaard, para MacIntyre, "todos rejeitam qualquer noção teleológica da natureza humana, qualquer ideia do homem como ser que possui uma essência que defina seu verdadeiro fim." (2001b, p. 102).

A rejeição do *telos* que fazia parte do seu contexto histórico levou o projeto moderno ao fracasso. Para MacIntyre,

já que a finalidade da ética - tanto como disciplina prática quanto teórica é capacitar o homem a passar de seu estado atual ao verdadeiro fim, a eliminação de qualquer ideia de natureza humana essencial e, com ela, a renúncia a qualquer noção de *telos* deixa para trás um esquema moral composto pelos dois elementos remanescentes cujo relacionamento se torna bastante obscuro. (2001b, p. 103).

Ficaram do esquema anterior os mandatos privados do contexto teleológico e uma determinada ideia de "natureza-humana-como-é-sem-instrução". Uns e outros elementos do esquema permanecem, sem o elo que estava no *telos*. Por isso a relação é obscura. Este é o teor da moralidade que restou de uma herança cristã comum. Tais pensadores, diz MacIntyre, herdaram "um conjunto de mandados morais e um conceito de natureza humana que foram expressamente criados para serem discordantes um do outro." (2001b, p. 104). Para ele, o próprio Kant reconhece que "sem uma estrutura teleológica todo o projeto de moralidade se torna ininteligível." (2001b, p. 105). Inclusive os neokantianos acharam que isso teria sido uma concessão arbitrária e injustificável de Kant, já que ele negava a fundamentação da moralidade na natureza humana. Para MacIntyre, ele seguia a crítica de Hume, a respeito do que posteriormente foi chamado por Moore de "falácia naturalista" (2001b, p. 252), "de que não se pode extrair os mandados do direito moral de qualquer conjunto de declarações sobre a felicidade humana ou da vontade de Deus". (2001b, p. 106). A mesma afirmação, para nosso autor, foi desenvolvida posteriormente nos termos de que "de um conjunto de premissas factuais não se deduz com validade alguma uma conclusão moral como 'verdade da lógica'". (2001b, p. 106). Se a natureza der os fins, então a razão não é livre.

MacIntyre (2001b, p. 106) refuta este pensamento de Hume, de Kant e de Kierkegaard. Ele demonstra, através de conceitos funcionais, que existem sim conclusões morais a partir de premissas factuais. Significa que determinada realidade não é desligada de sua função ou finalidade. E que, por tal motivo, pode então ser vista como boa ou não. MacIntyre usa exemplos como o conceito de relógio de pulso e agropecuarista para mostrar a ideia de função ou finalidade.

(2001b, p. 108-109). Tais conceitos não podem ser definidos separados do adjetivo "bom". E, para dar um passo adiante, fala do conceito de homem, como conceito funcional central na tradição aristotélica clássica. O homem era compreendido "como ser que tem uma natureza essencial e uma finalidade ou função essencial". (2001b, p. 109). Massini-Correas (1993) corrobora com MacIntyre na refutação da falácia naturalista, com um título bem sugestivo para seu artigo: "*La falacia de la falacia naturalista*".

Para MacIntyre, "é somente quando se vê o homem como indivíduo, antes e fora de todos os papéis, que 'homem' deixa de ser conceito funcional." (2001b, p. 110). Isso quer dizer que quando o homem se vê dentro do bojo de uma sociedade ele possui uma função. Afirmar a função sem expressar o seu ambiente ou contexto é correr o risco, já apontado por Nietzsche, ao falar sobre a origem e a finalidade do castigo, na sua investigação sobre a "má consciência", na obra *Genealogia da moral*. Quer dizer, para ele, é correr o risco de processos de subjugação, com a imposição de fins contextuais como se fossem fins universais, impressos por uma vontade de poder. (1998, p. 66). Aqui em nosso estudo, estamos levando em conta esta crítica de Nietzsche e toda a suspeita gerada com ela a respeito de um naturalismo no conceito de função.

O pressuposto do bom é a ideia de finalidade ou função específica. A perda do *telos*, determina a perda da ideia de bom. E bom é só o que é factual, para a cultura moderna. Para MacIntyre, "quando desaparece da moralidade a ideia de funções ou finalidades humanas essenciais, começa a parecer implausível tratar os juízos morais como declarações factuais". (2001b, p. 111). Podemos concluir com isso que contemporaneamente não temos como saber se um juízo moral é verdadeiro ou falso, pois falta o que pode caracterizá-lo como tal. Outra conclusão a que se pode chegar é de que nossos estudos éticos e bioéticos não passam de opiniões, escolhas puramente subjetivas, no sentido negativo do termo, aquele mesmo dado pelo criticado emotivismo.

O pior está naquilo que novamente aparece aqui, na arbitrariedade manipuladora da vontade de alguém. Segundo MacIntyre (2001b, p. 112), os juízos morais que um dia foram hipotéticos e categóricos, agora precisam de novos

significados. As normas da moralidade agora precisam de novo status. Para ele, elas

[...] estão privadas de seu antigo caráter teleológico e de seu mais antigo caráter categórico como expressões de uma suprema lei divina. Se não é possível encontrar um novo status que torne racional o apelo a elas, apelar a elas parecerá, de fato, mero instrumento do desejo e da vontade individuais. Por conseguinte, há uma pressão para justificá-las por meio da criação de uma nova teleologia, ou procurando para elas um novo status categórico. (2001b, p. 115).

Aí é que aparecem as tentativas do utilitarismo e da fundamentação na natureza da razão prática. Tentativas que fracassam. Ao utilitarismo, em cuja visão de Bentham a ação humana está motivada psíquica e teleologicamente pela atração pelo prazer e pela aversão ao sofrimento, distinguidos pela quantidade, MacIntyre contrapõe o caráter polimorfo do prazer e da felicidade. Para ele, "segue-se que a ideia da maior felicidade para o maior número de pessoas é uma ideia sem nenhum conteúdo claro. É, na verdade, um pseudo-conceito (*sic*) disponível para uma série de usos ideológicos, porém nada mais que isso". (2001b, p. 118). Desta crítica e da pergunta a respeito da bioética que fizemos no início, sobre como ela é usada, segue-se a pergunta a que finalidade é usada a bioética e quem a usa.

Sobre a fundamentação da ética na natureza da razão prática, MacIntyre pensa que também esta fracassa e mostra por que isso acontece. Ela foi uma tentativa de ressuscitar o projeto de Kant, feita pelos filósofos analíticos. Segundo os quais, diz MacIntyre, "a autoridade e a objetividade das normas morais é precisamente a autoridade e a objetividade que pertence ao exercício da razão". (2001b, p. 121). Quer dizer, tendo racionalidade, o agente moral está comprometido com as normas da moralidade. Para mostrar a falha desta tentativa, MacIntyre (2001b, p. 122-124) usa como exemplo o pensamento de Alan Gewirth, na medida em que este apresenta, como se fosse um direito, o desejo e a necessidade de liberdade e bem-estar que a razão tem para o seu exercício. Como a natureza da razão precisa e quer, cada agente racional tem que desejar e reivindicar possuir a liberdade e o bem-estar como pré-requisitos para o exercício da razão. Sendo bens necessários, segundo a lógica analítica, qualquer agente racional está comprometido com a afirmação de que tem direito sobre eles. Ora, tal lógica confunde necessidade ou vontades com direito.

Segundo MacIntyre, com a libertação das heteronomias morais, "cada agente moral passou a falar sem as restrições externas da lei divina, da teleologia natural ou da autoridade hierárquica; mas por que alguém deveria ouvi-lo?". (2001b, p. 125). Em responder a esta questão nem o utilitarismo e nem a filosofia analítica tiveram êxito. Já que não há êxito na justificação racional, aparece o uso emotivista da moralidade, como já explicitamos acima. Daí o paradoxo: moral autônoma, de um lado, e costumes estéticos e burocráticos de manipulação do próximo, de outro. Há esta incoerência em nossa moralidade por causa da incoerência conceitual que herdamos.

A partir destas ideias, podemos compreender três conceitos modernos. O conceito de direitos, o de protesto e o de desmascarar. Em relação ao primeiro, diz respeito aos direitos humanos naturais. É falha toda a tentativa de demonstrar sua existência. Segundo MacIntyre (2001b, p. 126-127), o conceito de direitos que pertencem aos seres humanos enquanto tais não existe. Ele depende da vida social. O pior é que tentam conjugar tal ficção com o conceito de utilidade, que também, como vimos, não é claro. É a incomensurabilidade de que vimos no começo. A junção de coisas que não se encontram. MacIntyre conclui dizendo que "a falsa racionalidade do debate oculta a arbitrariedade da vontade e do poder em ação na sua resolução". (2001b, p. 129). Não parece ser uma teoria da conspiração, mas o engano se torna claro. Parece muito mais que a dificuldade de justificação racional, a partir da libertação de heteronomias, tenha facilitado a entrada do pensamento moral em armadilhas.

A respeito do protesto, hoje, segundo MacIntyre, "é aquele fenômeno negativo que em geral ocorre em relação à suposta invasão dos direitos de alguém em nome da utilidade de outrem". (2001b, p. 130). Estridência e farisaísmo fazem parte dele, porque a incomensurabilidade garante aos reclamantes que não ganharão e nem perderão na argumentação. O protesto só pode ser dirigido a quem concorda com as premissas dos reclamantes. Podemos inferir desta crítica que protestar passa a ser uma forma de afirmação do individualismo burocrático. O eu reclama, e o faz de modo estridente, em nome de sua utilidade. Mas o reclamar implica uma ficção, no caso dos direitos naturais, e uma falta de clareza, no caso do conceito de utilidade. Talvez seja este o motivo de haver tantos protestos e, ao mesmo tempo, poucos efeitos deles.

O ambiente cultural do protesto é o da máscara, enquanto se arbitra em causa própria. É aqui onde aparece o terceiro conceito: o de desmascarar. É uma das atividades mais características da modernidade. Significa, segundo MacIntyre, explicitar "os motivos não-reconhecidos (*sic*) da vontade e do desejo arbitrários que sustentam as máscaras morais da modernidade". (2001b, p. 131). É uma ação, como a do protesto, em relação a outrem. Desmascarar a arbitrariedade dos outros, como defesa contra a descoberta dela em nós mesmos.

Estes três conceitos fazem parte de um ambiente cultural individualista e burocrático. Conforme MacIntyre, o esteta rico, o terapeuta, o administrador burocrático, personificações deste ambiente, encontrarão formas de admitir, de confirmar e de enganar-se dentro desta sua cultura. Há, por isso, admissão e conformação às ficções morais. (2001b, p. 133-139).

Poderíamos mostrar alguns exemplos de tais agentes morais envolvidos diretamente em assuntos da bioética. Aqueles que, trabalhando em determinadas organizações, executam burocraticamente a sua cartilha. São, muitas vezes, obrigados a executar algo de cuja natureza não têm consciência clara, ou, se têm, são pressionados pela necessidade do trabalho, muitas vezes sofrendo assédio moral. Mas o personagem propriamente dito orgulha-se do seu papel exercido dentro da sociedade. Então, como outro exemplo, pode ser o pesquisador ou mesmo o bioeticista que se mostra enaltecido pelo que representa. Acontece que pode simplesmente estar reproduzindo o *status quo* e se enaltecer por participar do mesmo; Pode-se fazer a pergunta em torno dos participantes de organizações não governamentais ou semelhantes que, muitas vezes, financiadas por outras organizações, com interesses outros daqueles dos próprios participantes, promovem ações no mínimo discutíveis eticamente e até tecnicamente. O discurso aparece pretensamente universal. Por exemplo, aquele do aquecimento global, para fins não discutidos ou discutíveis. Ou mais, aquele anunciador dos direitos humanos, mas que pode ter ações contraditórias, muitas vezes, por interesses não ditos. Podem aparecer protestos juristas ou moralistas, com um cunho pretensamente universal, inclusive com uma manipulação da massa dos reclamantes por parte de quem, também por interesses não ditos, estrategicamente precisa destes protestos. Neste caso, quem protesta passa a ser um simples personagem burocrático, já que não discute os fins, nem mesmo os vês. Como se pode ver, a bioética não está imune

a esse esquema. Inclusive grandes eventos seus podem acontecer tendo essas características. Tudo aqui nós apontamos como possibilidade, a partir do nosso estudo. Julgar ver acontecendo ou já tendo acontecido, vai surgindo como uma tarefa da própria bioética em sua construção e amadurecimento gradativos. Quer dizer que nossas pesquisas precisam ser realizadas.

2.6 A crítica à negação da tradição aristotélica

Com esta parte do estudo chegamos ao ponto em que se revela a causa primeira dos perigos em que se tem enredado a ética contemporânea. Ela está na negação da tradição aristotélica de pensamento. Além de o iluminismo ter-nos dado e propagado diferentes doutrinas, vale a pena ver o que ele nos tirou, o que ele negou, conforme MacIntyre (2010, p. 17). O que ele quer dizer com isso, com essa negação? É preciso compreender o que ele entende por tradição, como caracteriza a tradição aristotélica⁶, quais são seus alicerces principais, por que sua negação provoca desordem, quando se inicia esta negação, quais são seus principais protagonistas. Alguns pontos desta compreensão já aparecem anteriormente apresentados.

Agora vamos individualizar esta crítica nestas necessárias compreensões. Este momento do nosso estudo possibilitará também ver mais claramente a importância da retomada da tradição aristotélica de pesquisa moral. Iniciemos com o significado de tradição e o que é a tradição aristotélica, para então seguirmos adiante com a crítica de MacIntyre à sua negação.

A concepção de tradição de pensamento em MacIntyre caracteriza-se pela ideia de que o passado não deve ser meramente descartado. Somos historicamente localizados e uma diversidade de laços nos envolve, constituem os dados e são o ponto de partida das nossas vidas. Deles não podemos nos isolar. Somos em certa medida o que herdamos. (2001b, p. 369-372). Esses elementos formam o que se

⁶ Precisamos anotar, para dar maior clareza, que nosso estudo não tem como campo de investigação o pensamento de Aristóteles, mas algumas obras de MacIntyre, que participa da tradição aristotélica de pensamento. Se aqui aparece a figura de Aristóteles e pontos de seu pensamento, isso se dá a partir de como MacIntyre compreende o próprio Aristóteles. O estudo dos aspectos do pensamento de Aristóteles e como outros autores os veem não deixa de ser importante e pode ser feito em outro momento, em outra pesquisa. Carvalho pode ser um exemplo de uma comparação entre a leitura que MacIntyre tem da *phrónesis* aristotélica e aquela de Paul Ricoeur. (2011).

chama de tradição, ou mesmo tradições, e nossas buscas enquanto indivíduos não estão desligados dela. As próprias tradições fazem busca. Por isso que, para MacIntyre, elas são vivas. (2001b, p. 373). Para ele, o "presente só é inteligível como crítica e reação ao passado, de forma que o passado, se necessário e possível, seja corrigido e ultrapassado por uma perspectiva futura ainda mais adequada." (2001b, p. 250). Não significa que o desenrolar de um pensamento necessite sempre de progresso para ser chamado de tradição. A ilusão do progresso contínuo já é, imaginamos, muito conhecida, uma denúncia feita pelos críticos da moderna racionalidade instrumental, da civilização tecnológica, como aparece em Jonas. (2006, p. 271).

No entendimento de MacIntyre, essa compreensão de tradição parece ser antiaristotélica, mas não é. Por falta de uma noção do especificamente histórico, como compreendemos atualmente, Aristóteles possuía uma ideia sectária em relação ao passado, e não se reconheceu como parte de uma tradição assim compreendida. Sua ideia era de que seu pensamento era uma culminância em relação aos pensadores do passado, que poderiam, com a substituição dos seus erros, ser descartados. Mas a verdade é que Aristóteles pensava dentro de uma tradição. (2001b, p. 250). Quando no capítulo 12 de *Depois da Virtude* MacIntyre explicita diretamente a tradição aristotélica das virtudes, ele diz que "tratar Aristóteles como alguém que faz parte de uma tradição, mesmo que seja como seu maior representante, é algo bem aristotélico." (2001b, p. 249). Quer dizer, além de Aristóteles ser e não se reconhecer como dentro de uma tradição, o seu modo de pensar não se separa dos outros ambientes de tradição. É como se MacIntyre visse Aristóteles dentro de um processo de pensamento. Inclusive ele reconhece Aristóteles como herdeiro de Platão. Assim esclarece: "compreendo Aristóteles como estando empenhado em continuar o trabalho de Platão e corrigi-lo precisamente à medida que isto era necessário para completá-lo." (2010, p. 107). Vê-se que nisso o conceito de tradição já é um conceito aristotélico, não por que Aristóteles o tenha tematizado, mas pelo modo como desenvolve seu pensamento.

Nos conceitos de tradição, além do de narração e de identidade, MacIntyre possui uma clara inspiração vinda dos conceitos de paradigma e de crise epistemológica de Thomas Kuhn. A pesquisa de Carvalho procura responder, e acaba respondendo afirmativamente, a respeito desta inspiração kuhniana em

MacIntyre, em torno do conceito de paradigma, principalmente. Carvalho diz que "a racionalidade ética, concebida por MacIntyre como constitutiva das tradições de pesquisa e por elas constituída, tem como referência epistemológica a racionalidade da ciência tal como teorizada por Kuhn". (2011, p. 172). O próprio MacIntyre reconhece que no início da década de setenta a convivência com Thomas Kuhn influenciou-o grandemente, fazendo-o dar uma virada decisiva em seu pensamento. (2011, p. 10). Aquilo que marca o mundo das ciências refletido por Kuhn também está presente ao seu modo dentro do ambiente filosófico ético.

MacIntyre nos diz que a tradição em si foi negada, qualquer tradição. A separação entre moral e cultura é uma forma de dizer que dentro da moral não há espaço para a tradição, se compreendemos cultura como tradição. (2001b, p. 78). A sociedade liberal moderna e individualista considerava a tradição uma tirania. Da sua contingência e particularidade era preciso libertar-se. Para isso usou do recurso, conforme MacIntyre, a normas genuinamente universais e independentes da tradição (2010, 361), já que esta foi considerada como antítese da pesquisa racional (2010, p. 18). Vimos que isso é impossível. Tivemos um conjunto de variadas tentativas incompatíveis procurando dar sua justificação, sem obter êxito. A consequência foi o emotivismo e a desordem contemporânea.

Segundo MacIntyre, toda a moralidade está arraigada ao socialmente local e particular e não há como possuir virtudes a não ser como parte de uma tradição herdada. É um aprendizado obtido das sociedades heroicas. (2001b, p. 218). E ainda, depois de narrar a história das tradições, diz MacIntyre, a respeito das questões relativas à escolha de qual visão de justiça e de racionalidade prática: "aprendemos que não podemos formular e responder a essas questões, de um ponto de vista exterior a todas as tradições, e que os recursos da racionalidade adequada só nos são disponíveis nas tradições e através delas." (2010, p. 396). Além de ser impossível desfazer-se das tradições elas são extremamente necessárias. Não se pode fazer pesquisa sem estar inserido em uma tradição. MacIntyre diz que

[...] a pessoa fora de todas as tradições carece de recursos racionais suficientes para a pesquisa, e, *a fortiori*, para a pesquisa sobre qual tradição deve ser racionalmente preferida. Essa pessoa não tem os meios relevantes

adequados de avaliação racional, e, portanto, não pode chegar a nenhuma conclusão bem fundamentada, incluindo a conclusão de que nenhuma tradição pode se defender contra qualquer outra. Estar fora de todas as tradições significa ser estranho à pesquisa; significa estar em estado de destituição moral e intelectual, uma condição a partir da qual é impossível formular a objeção relativista. (2010, p. 394).

Se algumas tradições possuem problemas, ou são criticáveis em termos éticos, por exemplo, tendem para a heteronomia ou o rechaço da vontade dos indivíduos, isso não significa que se deva aniquilar a categoria tradição. O que acontece é o contrário. Há afirmação de ao menos uma tradição ao se fazer uma crítica. É, pois, somente possível realizar uma crítica a partir de dentro de uma tradição. O próprio liberalismo, como crítico da tradição, foi tornado tradição, contradizendo-se, como mostra-nos MacIntyre num dos capítulos de *Justiça de quem? Qual racionalidade?* (2010, cap. XVIII).

Se num primeiro momento observamos que a ideia de tradição foi negada, para MacIntyre, a tradição negada foi a aristotélica. MacIntyre diz que ela é a grande tradição que marca o período anterior ao pensamento moderno. (2001b, p. 204). Ela não se identifica estritamente com Aristóteles e nem com o pensamento clássico. Ela entra em diálogo com o próprio Aristóteles, mas não se entrega totalmente a ele. (2001b, p. 279). Para MacIntyre "[...] o aristotelismo é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento moral." (2001b, 204). Aqui, ele continua afirmando que os pensadores modernos mais argutos logo perceberam que era o aristotelismo que precisava ser rejeitado.

Diante dos seus críticos, MacIntyre, ao defender sua principal obra e descrevendo um dos seus objetivos, diz que

[...] a partir del rechazo de una moral y una tradición filosófica más vieja en la que era central un entendimiento teleológico de las virtudes, una tradición desarrollada a partir de la teoría extraída de la crítica de Sócrates a sus contemporáneos atenienses, primero por Platón, y poco después por Aristóteles, y más tarde por diversos aristotélicos, pero basada primariamente en modos particulares de una forma particular de entender la práctica. Fue el rechazo que de la Edad Media tardía en adelante se hizo de esta tradición lo que condujo, como he mantenido, a la moderna fragmentación de la vida moral y a la génesis de un conjunto de concepciones unilaterales de la moralidad, cada una de ellas en irreconciliable conflicto con sus rivales. (In. MAURI et. al., 1997, p. II)

Com esta longa citação, vemos como MacIntyre sintetiza um dos objetivos da obra *Depois da Virtude*, o de mostrar a gênese e a explicação de como chegamos à situação moral de desordem contemporânea. Percebemos que houve o rechaço da tradição aristotélica. Estão ali pontuados os elementos principais que fazem parte desta negada tradição: o tempo antigo, a centralidade de um entendimento teleológico das virtudes, os autores participantes de seu processo, a base primária no modo de entender a prática. Descreveremos, logo mais, os que a nosso ver são os principais elementos negados, no entender do nosso autor.

Para MacIntyre, "a política moderna expressa em suas formas institucionais uma rejeição sistemática dessa tradição" (2001b, p. 427), a tradição das virtudes. Tendo ele em conta que o pensamento moral não é desligado de uma tradição e nem mesmo de um ambiente político e social, como há pouco vimos, ele afirma que o rechaço baseou-se em más interpretações e em equívocos. (In: MAURI et. al., 1997, p. III). Mostrar isto foi mais um dos objetivos da obra *Depois da Virtude*. Segundo ele, os erros de interpretação do aristotelismo inclusive levaram pensadores como Kant a identificá-lo como fonte de erros morais. (2001b, p. 466).

É de se pensar como, por vezes, brigamos com espécies de fantasmas ou com espantalhos, com interpretações errôneas de pensamentos ou tradições que antes poderiam dar boas contribuições. É neste sentido que entra o problema do diálogo entre as tradições, o diálogo intercultural. Mas este não é um assunto para ser explanado aqui. Estará mais bem exposto no momento em que aparece a tradição das virtudes como modelo de diálogo intercultural, conforme Torre (2001), comentando MacIntyre.

Vale lembrar novamente que, segundo MacIntyre, em consequência da rejeição da tradição aristotélica "foi preciso empreender o Projeto do iluminismo, de descobrir novos fundamentos racionais seculares para a moralidade." (2001b, p. 202). Já vimos que isto não deu certo. Nietzsche também criticou acertadamente o projeto iluminista neste aspecto. Inclusive ele acabou se tornando uma opção outra além de Aristóteles para a ética atual. A opção Nietzscheana é falha, para MacIntyre (2001b, p. 197), mas justamente por sua crítica ser contundente, ela ajuda na pergunta a respeito de se estava certo rejeitar Aristóteles (2001b, p. 203). A nós importa aqui aprofundar os aspectos rejeitados da tradição aristotélica que

trouxeram dificuldades para a ética contemporânea e que fizeram Nietzsche e os nietzschenianos posteriores terem razão em alguns aspectos. Passamos agora a descrever cada um destes pontos. A alguns deles já houve aceno anteriormente no nosso texto.

É claro que ao falarmos da negação da tradição aristotélica não estamos afirmando que MacIntyre aponta uma negação total da tradição. Restam fragmentos desta tradição, como apresentamos no capítulo que falou sobre a desordem do pensamento contemporâneo. (2001b, p. 430). Vejamos, pois, agora alguns outros aspectos da tradição aristotélica considerados por MacIntyre como negados dentro do pensamento moderno.

A teleologia aristotélica foi um dos elementos negados pela modernidade, pelo projeto ilustrado. Para MacIntyre, (2001b, p. 103), em Aristóteles a instrução da ação humana é dada pelo *telos*. Já acenamos sobre este aspecto na crítica de MacIntyre ao *ethos* moderno. Foi fundamentalmente a perda deste aspecto que determinou a desordem em que se encontra a ética contemporânea. Diz MacIntyre que "a tese de Aristóteles é teleológica, mas não é consequencialista." (2001b, 256). E tanto é criticável a negação deste aspecto que, como já dissemos, até o próprio Kant reconhece a necessidade de uma estrutura teleológica para a moralidade. Nem mesmo a crítica de Hume a Aristóteles aqui é aceitável, no sentido de que haveria uma falácia naturalista na definição de bens, já que bens são fins, a partir da natureza, derivando o dever do ser. Para MacIntyre (2001b, p. 252), Hume está enganado. Se em *Depois da Virtude* (2001b, p. 275), ele critica a biologia metafísica de Aristóteles, em *Animais Racionais e Dependentes* (2001a, p. 10) ele revê este posicionamento e aponta a impossibilidade de tornar a ética independente da biologia⁷. Para MacIntyre (2001b, p. 252), o bem é definido segundo características específicas dos seres humanos e, diante da vulnerabilidade, as virtudes do reconhecimento da dependência e da racionalidade prática apelam ao convívio ou reciprocidade em vista do florescimento humano enquanto humano (2001a, 85-86). Teleologia, biologia metafísica e o conceito de função possuem uma sintonia só em Aristóteles. A teleologia pressupõe uma biologia metafísica. Toda ação tende a um fim, é influenciada pela natureza específica que deriva uma função, um para quê. O

⁷ Como já falamos, ainda vamos aprofundar este ponto.

fim bom é descoberto na relação com a biologia, na reciprocidade cultural, na procura pela função do humano enquanto tal.

É neste sentido que MacIntyre, discorrendo a respeito dos primeiros princípios e dos fins últimos a partir do pensamento de Aristóteles, comenta a respeito do discurso contemporâneo: "*Y esta exclusión del concepto de telos/finis, quisiera sugerir, está estrechamente relacionada con la exclusión del concepto de archê/principium.*" (2003, p. 15). Os fins e os princípios não estão desligados, ou se mantêm ou caem juntos, "puesto que los archai/principia de la teoría proporcionam al entendimiento teórico su *telos/finis* específico", aponta MacIntyre. (2003, p. 15).

Vemos aqui uma similaridade entre MacIntyre e Potter, pois este último convida as ciências, principalmente as biológicas, a darem seu contributo à ética, num modo realista de pensar (1971, p. 1; 2; 5; 26; 78; 79). Assim como em MacIntyre há um tipo de realismo na ética, não aquele tomado no sentido ingênuo. O trabalho de MacIntyre dentro da tradição Aristotélica, em torno do conceito de função, ajudará a entendê-lo. Quer dizer, não é um realismo naturalista biologicista que demite a liberdade humana, mas justamente o contrário, potencializa-a. Aqui é preciso insistir, reconhecendo biologia e cultura como não dissociadas. MacIntyre ao dizer que "o homem sem cultura é um mito" (2001b, p. 173), aponta para a função, o bem, o fim como dados pelas biologias e pelas culturas, todas em diálogo. Biologia e cultura interagem-se. Assim, a função, ou o bem, ou o fim do homem *qua* homem, não se despega de sua biologia. Mas foi justamente este conceito funcional da realidade humana que foi negado pela tradição moderna, como já vimos. Ainda voltaremos ao tema da função.

Outro elemento negado da tradição aristotélica pela modernidade foi a característica sociológica ou política. Aqui não estamos nos referindo aos problemas ético político sociológicos presentes em Aristóteles e que são apontados claramente por MacIntyre, aqueles elementos xenófobos ou depreciativos de outros povos, aqueles aristocráticos (2001b, p. 269; 270), machistas (2010, p. 119) e aqueles da defesa da escravidão (2001b, p. 271; 275).

O elemento de nossa referência é o de que, para MacIntyre (2001b, p. 252), Aristóteles acredita que a cidade-estado vem primeiro e, posteriormente, vem uma teorização, como a ética. Há um ponto de vista sociológico ou, na expressão de

Aristóteles, político anterior à teorização filosófica. A ética está contida no sociológico ou no político. Ora, tal ideia está em sintonia com aquela de que o ser humano não pode fazer ética de modo vazio. O social e o político são a anterioridade necessária para a ética. Inclusive o indivíduo somente é inteligível enquanto político, situado dentro de uma cidade-estado. O bem dele enquanto homem, quer dizer, não apenas entendido como indivíduo, somente é conseguido no exercício das virtudes, não vistas apenas como meios, dentro da política, da *pólis*. A *pólis* é a fonte e também a expressão de uma compreensão do bom e do melhor. Agir virtuosamente em Aristóteles, segundo MacIntyre (2001b, p. 255), "é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes". Estas são vividas na participação da cidade-estado. E, ainda, "a cidade-estado é a única forma política na qual as virtudes da vida humana podem ser genuína e totalmente expostas" (2001b, p. 252). Mesmo assim, se há que obedecer a regras da cidade-estado, o virtuoso o faz se elas foram promulgadas conforme deveriam ter sido.

Pelo exposto, não estamos dizendo que em Aristóteles a ética seja uma determinação absoluta feita pela política e pela sociologia. A política como que possui o arquétipo implícito para a ética. Acontece que a *pólis* é formada por uma série de acordos a respeito do bem e das virtudes dentro da comunidade. Segundo MacIntyre, tais acordos são identificados com a amizade, a virtude necessária que constitui a *pólis*, em vista do bem comum. (2001b, p. 264). Ali estão expressos germinalmente tanto o melhor tipo de *pólis* (2010, p. 103), quanto a melhor vida a ser vivida, a *eudaimonia*. Refletindo, a ética aparece como busca da melhor *pólis* e da melhor vida a ser vivida. É uma busca comum dentro da *pólis*. Neste sentido, não é uma busca neutra. Não se faz ética de modo neutro, como pensa o moderno nas suas pretensões de justificação universal.

Este modo de compreender a sociologia ou a política são negados pela modernidade, segundo MacIntyre. Na modernidade, "as normas tornam-se o conceito principal da vida moral" (2001b, p. 205), a virtude, deturpada, está na obediência da lei, (2001b, p. 260), a amizade é reduzida a um tipo de estado emocional (2001b, p. 266), o cidadão da *pólis* é substituído pelo cidadão de lugar nenhum, vinculado ao pluralismo (2001b, p. 266).

Fizemos referência há pouco à busca ética que responde à pergunta pela melhor vida a ser vivida. Esta pergunta aqui para nós aparece como outro elemento do pensamento aristotélico que foi negado. É a mesma pergunta sobre que tipo de pessoa devo tornar-me. Para MacIntyre,

[...] esta é, de certa forma, uma pergunta inevitável, pois cada vida humana dá uma resposta a ela *na prática*. Porém, para as moralidades modernas, é uma pergunta com que se deve lidar apenas de maneira indireta. A pergunta principal, do ponto de vista delas, refere-se às normas: a quais normas devo obedecer? E por que devemos obedecer a elas. E não é de surpreender que essa seja a pergunta principal quando recordamos as consequências da expulsão da teleologia aristotélica do mundo da moral. (2001b, p. 205).

Aí está muito claramente exposta a negação a tal pergunta. Giuseppe Abbà expressa enfaticamente que a pergunta antiga sobre a melhor vida a se conduzir deve ser reproposta. (2011, p. 440). Segundo Rhonheimer, sem tal pergunta pela vida boa ou a melhor vida a se conduzir, perde-se o sentido da reflexão ética, perde-se a perspectiva da moral, a perspectiva do sujeito que atua, o ponto de vista da primeira pessoa, necessário para a moral. (2007, 19-20). É a necessidade do *telos*, para dar sentido à moral, de que já falávamos anteriormente.

Ponto de capital importância para nosso estudo é o de que a tradição aristotélica é a tradição das virtudes. Em diversos momentos deste capítulo já fizemos referência às virtudes. Para MacIntyre, o aristotelismo é a tradição das virtudes, pois, como diz, "é de Aristóteles a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como tradição do pensamento moral" (2001b, p. 251). Todo o livro *Depois da Virtude*, que temos persistentemente aqui citado, é uma compreensão do que historicamente aconteceu com a negação desta tradição. O tempo pós-virtude, ou pós-tradição das virtudes é um tempo em desordem, de tentativas falhas de justificação da moralidade.

Da tradição aristotélica ainda se pode dizer que foi negado um tipo de pesquisa racional. Quer dizer, a pesquisa racional incorporada numa tradição. MacIntyre diz que no iluminismo ou na cultura em que habitamos

[...] as questões disputadas concernentes à justiça e à racionalidade prática, são [...] tratadas no domínio público, não como um assunto de domínio racional, mas como exigindo a afirmação e a contra-afirmação de conjuntos de premissas alternativas e incompatíveis. (2010, p. 16).

Parece uma simples questão de escolha, como frisamos ao falarmos em Kierkegaard, ou uma escolha burocrática weberiana. Como afirma MacIntyre, a tradição de pesquisa racional é aquilo do qual "o iluminismo nos cegou e agora precisamos recuperar". (2010, p. 18).

Para bem compreender o conceito de pesquisa racional, MacIntyre, a nosso ver, seguindo a tradição aristotélica, diz que precisamos ter em mente quatro considerações: a de que o conceito de justificação racional é essencialmente histórico, portanto, daí vem a segunda condição, a de ser diferente do modo iluminista, que trabalha questões de modo atemporal, onde a justificação racional é independente de sua origem histórica. A terceira está na compreensão de que há racionalidades e justiças, quer dizer, no plural, e a quarta, a pesquisa racional somente pode ser elucidada através de exemplificações. (2010, p. 19-21). Ora, segundo MacIntyre, Aristóteles fornece um modo de raciocínio prático através do qual "os pensadores posteriores podem entender e continuar as pesquisas de Aristóteles de maneiras imprevisivelmente inovadoras e genuinamente aristotélicas." (2010, p. 113). Significa que a tradição aristotélica se abre para a contribuição de outras tradições.

MacIntyre aponta que esse tipo de pesquisa racional envolve os outros elementos da tradição aristotélica, como o *telos* (2010, p. 114), a necessidade das virtudes, da procura pela melhor vida a ser vivida, da participação numa comunidade. Pensar a pesquisa racional, prática, é o que nos importa aqui, ao menos com os seus principais intervenientes. Então podemos lançar-nos em busca de um melhor modo de pensar a ética e a bioética.

Até aqui, neste capítulo, vimos como MacIntyre concebe a tradição que foi negada. Vimos também que a tradição de pensamento negada pelo iluminismo foi a tradição aristotélica e que os principais aspectos negados desta tradição foram a teleologia aristotélica, a característica sociológica ou política, a pergunta pela melhor vida a ser vivida, a tradição das virtudes, tipo específico de pesquisa racional. As

perguntas que fizemos com certo constrangimento no final da exposição da crítica à burocracia weberiana, novamente aqui aparecem. Com essas negações, onde se ancoram os chamados princípios da bioética? Como não cair na armadilha do esvaziamento do eu e da conseqüente arbitrariedade da vontade? Qual o sentido da moralidade, da pesquisa racional, se é que se reconhece tal pesquisa? Que teoria seguir? Precisamos sair do embaraço.

Vimos que o iluminismo fracassou na tentativa de dar justificativa para a moralidade. Para MacIntyre, "o racional e racionalmente justificado sujeito moral autônomo do século XVIII é uma ficção, uma ilusão." (2001b, p. 197). Pois, se o iluminismo não pode nos servir enquanto tradição, pelos seus pontos falhos apontados já durante nosso estudo, é preciso perguntar para onde vamos. Não basta ficarmos apenas na crítica.

A alternativa que para alguns desponta é seguir Nietzsche. Para MacIntyre, ele é o grande filósofo da moral, quando a única alternativa é a formulada pelo iluminismo e seus sucessores. (2001b, p. 197). Como uma das opções teóricas, muita gente acaba ficando com ele. Inclusive, diz MacIntyre, Nietzsche é um ancestral de muitas alternativas presentes hoje na ética. (2010, p. 395). Mas, segundo ele Nietzsche também tem problemas no seu pensamento. (2001b, p. 200; 202; 223; 429). A denúncia da história do ocidente desde a Grécia antiga como história da "vontade de potência" o levou a anunciar o seu "grande homem", um autossuficiente, isolado e misantropo. (2001b, p. 432). Para MacIntyre, Nietzsche "representa a tentativa final do individualismo de escapar de suas próprias conseqüências" (2001b, p. 434), mas "a postura nietzschiana é apenas mais uma faceta daquela mesma cultura moral da qual Nietzsche se acreditava crítico implacável." (2001b, p. 434). A oposição ou a escolha não está entre Nietzsche e a modernidade liberal iluminista, mas entre o aristotelismo de um lado e o liberalismo de outro. Nietzsche é o liberalismo levado ao extremo.

Para MacIntyre, as críticas de Nietzsche não atingem necessariamente a tradição aristotélica (2001b, p. 203; 431) e muitos se sentiram atraídos por ele por causa de sua honestidade evidente (2001b, p. 433), pois viu os problemas em que estava enredada a ética em seu tempo e não deixou de dizê-lo. Na verdade, para o nosso autor, não estava certo rejeitar a tradição aristotélica. O fracasso do

Iluminismo é "a continuação histórica da rejeição à tradição aristotélica". (2001b, p. 203). O que se tem a fazer é retomar tal tradição, justamente por sua resistência e abertura diante das críticas em seus elementos fundamentais. É bom lembrar que, sendo a aristotélica uma tradição das virtudes, para MacIntyre, "sempre que as virtudes começam a perder o seu lugar central, reaparecem imediatamente os modelos estoicos de pensamento e ação." (2001b, p. 287). Rigorismos e legalismos entram em cena.

A retomada da ética de virtudes ou da chamada tradição aristotélica de pensamento e pesquisa, tanto na ética, quanto na bioética, agigantou-se como necessidade. É preciso reunir seus elementos, bem como entrar em diálogo com outras tradições para tecermos certa perspectiva de pensamento ético contemporâneo. É uma tarefa da qual não podemos nos isentar, pois, do contrário, continuaremos participando daquilo que foi chamado de desordem.

3 QUESTÕES CRÍTICAS EM EVIDÊNCIA

No capítulo anterior deste nosso estudo, explicitamos a situação criticável da ética e, por participação, da bioética contemporâneas e apontamos causas históricas desta situação. Foi uma pesquisa histórico genealógica e crítica, seguindo o caminho de MacIntyre, um caminho do presente para o passado. Pudemos ver que não é do nada que vivemos alguns problemas, desafios e perigos para a ética e a bioética. Talvez isso inclusive, em parte, explique o surgimento da bioética. Agora, a atenção crítica volta-se a questões do ambiente moderno e modernizante que ainda precisamos demarcar, não mais propriamente com a intenção direcionada à descoberta das causas, como foi a primeira parte, mais histórica. Intentamos um olhar mais incisivo ético, quer dizer, que nos encaminha mais diretamente à reflexão da vida prática, à reproposição das virtudes por MacIntyre e aos elementos que serão posteriormente retirados e refletidos em vista da contribuição para a bioética.

Nesta segunda parte, vamos trazer à tona a crítica ao mecanicismo na ética, a crítica à sociologia e à política modernas e a crítica às transformações modernas do conceito clássico de virtudes. Para isso, a investigação continua sendo a partir dos três principais escritos de MacIntyre: "Depois da Virtude", "Justiça de Quem? Qual Racionalidade?" e "*Animales Racionales y Dependientes: Por Qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes*". Tais questões, de certo modo, já apareceram entremeadas anteriormente em sua maioria. Queremos dar um destaque a elas. Seria estranho, por outro lado, que o aspecto histórico não continuasse, por vezes, aparecendo por aqui.

3.1 A crítica ao mecanicismo na ética

Em nosso estudo já percebemos que a ética moderna e contemporânea está marcada pela simulação ou dissimulação, pela burocracia, de modo consciente ou não. A causa primeira disso também já descrevemos, é a perda da tradição aristotélica, principalmente da teleologia. E a manutenção da simulação se dá pelo

uso de ficções. O burocrata, no sentido que temos tomado de MacIntyre, precisa de um "faz de conta", ou de um engano.

Segundo MacIntyre, dentre as ficções morais do personagem administrador burocrático está a "declaração de possuir eficácia sistemática no controle de certos aspectos da realidade social." (2001b, p. 134). Para alcançar tal eficácia, o administrador usa da ideia de previsão. Para chegar a esta previsão, tal ficção está baseada no conceito moderno de fato, segundo o qual, diz MacIntyre, "o observador pode desafiar um fato face-a-face (sic) sem qualquer interpretação teórica que se interponha". (2001b, p. 141). É a concepção do fato separado do valor, aplicada às ciências humanas. Significa que, para o moderno, o que ele vê não tem interferência subjetiva. O que ele vê é como vê, sem poluição subjetiva. Acontece uma transposição das formas lógicas das ciências naturais às ciências sociais, aos comportamentos humanos, tirando-se a ideia de valor, da imprevisibilidade inexorável da condição humana. A mesma previsibilidade declarada e descrita nas chamadas ciências naturais é transplantada às ciências sociais, ao comportamento humano. É a ideia da neutralidade do fato científico aplicada às ciências sociais.

O fato humano, compreendido como nas ciências naturais, provocaria a previsibilidade escrita em generalizações legiformes, e como se fossem neutras. O burocrata usa desta explicação e, com a previsão legiforme, comanda com eficácia o comportamento, cooptando subordinados ao seu valor escondido. Explicada assim, a realidade social dos comportamentos humanos e a ética tornam-se mecânicas. Acontece como se sua verdade fosse universal, quando é uma compreensão particular, justamente pela dissimulação do valor presente em qualquer atividade científica. Ainda mais em se tratando das ciências humanas.

Para os iluministas, como afirma MacIntyre, "explicar é invocar uma generalização legiforme de maneira retrospectiva; prever é uma generalização semelhante com os olhos voltados para o futuro." (2001b, p. 161). Como a autoridade do iluminista burocrata está na previsão, ele precisa negar a imprevisibilidade inerente aos fatos sociais, reduzindo a importância do fracasso de suas previsões. Segundo MacIntyre,

Quine argumentou que, se deve existir uma ciência do comportamento humano cujas expressões principais caracterizem esse comportamento em termos suficientemente precisos para nos oferecer leis genuínas, tais expressões devem ser formuladas num vocabulário que omita qualquer menção a intenções, finalidades e motivos para a ação. (2001b, p. 148).

Isso significa uma desvalorização e torna-se insustentável. É uma contradição, pois ao mesmo tempo é uma valoração da própria realidade do valor, dizendo que ele não pode estar presente na leitura do fato social. Para ser diferente, a explicação do fato social precisaria trazer consigo a compreensão teleológica, aquela que possibilita saber que algo é bom, enquanto "valorável", por um fim compartilhado. É a compreensão da tradição aristotélica que, modernamente, é deixada de lado.

Esta ideia da separação entre fato e valor, repitamo-lo, é estranha ao aristotelismo. Por isso que, para MacIntyre, houve uma modificação na ideia de fato, uma ideia que já existia. Segundo ele, "a ideia de 'fato' com relação aos seres humanos transforma-se, assim, na transição da perspectiva aristotélica para a mecanicista." (2001b, p. 149). É que antes o valor fazia parte da ideia de fato, quanto ao que diz respeito ao comportamento humano.

Se, por um lado, a ideia de previsão mecânica da ação humana quis retirar toda a possibilidade manipuladora do valor e do peso das ideologias e tradições, por outro lado, dissimular a sua própria tornou-se outra ideologia.

Para MacIntyre, "a explicação mecanicista do Iluminismo acerca da atividade humana continha tanto uma tese sobre a previsibilidade do comportamento humano e uma tese sobre as maneiras adequadas de manipular o comportamento humano." (2001b, p. 149-150). Quer dizer, junto com a ideia de previsão apareceu a ideia de manipulação, com a simulação. Neste sentido, continua ele, o cientificismo de Quine possui duas facetas: "a aspiração a valorizar a neutralidade e a reivindicação do poder manipulador." (2001b, p. 153). O administrador burocrático apela a generalizações legiformes, aplicadas às ciências sociais, aos moldes das ciências ditas naturais e neutras, para justificar sua manipulação.

Essa manipulação dá certo porque, para MacIntyre,

[...] é o grau de previsibilidade que nossas estruturas sociais possuem que nos permite planejar ou nos envolver em projetos de longo prazo; e a capacidade de planejar e nos envolver em projetos de longo prazo é condição necessária para ser capaz de encontrar sentido para a vida. (2001b, p. 180).

Notemos que a ideia da previsão está ligada às generalizações das ciências sociais que, por sua vez, estão associadas à nova compreensão da ideia de fato. Para MacIntyre, "o que a competência administrativa exige para sua justificação é uma concepção justificada das ciências sociais que proporcione um estoque de generalizações legiformes com forte poder de previsão." (2001b, p. 155). Mas, conforme ele, as ciências sociais são fracas em termos de previsão e nem mesmo descobrem as tais generalizações legiformes, (2001b, 156-157). Como foi dito acima, há uma imprevisibilidade inexorável na vida humana. É por isso que a previsão se torna insustentável com o tempo. Observemos que, como continua MacIntyre, "a imprevisibilidade penetrante na vida humana também torna todos os nossos planos e projetos permanentemente vulneráveis e frágeis." (2001b, p. 180).

Imaginemos que as generalizações sociais ou a sociologia pudessem ter tido outro ancestral, Maquiavel, com sua ideia de *fortuna* (sorte ou imprevisibilidade). Para MacIntyre, "ele tem uma opinião acerca da relação entre explicação e previsão bem diferente daquela do iluminismo." (2001b, p. 161). Por maior que seja o estoque de generalizações, o fator *fortuna* é inextinguível na vida humana. Os contra exemplos estão sempre à espreita e o que podemos fazer é apenas diminuir a imprevisibilidade, o poder da *deusa-tirana* que é a *Fortuna*. Ela ficará sempre no trono.

MacIntyre aponta quatro fontes de imprevisibilidade sistemática em assuntos humanos que acabam por explicitar esta ideia da fortuna, de Maquiavel. A primeira vem da própria natureza da inovação conceitual radical. Se há certa previsão, já não é mais inovação radical, em termos conceituais. Não se pode prever uma inovação no conceito, pois a previsão já é inovação acontecendo, não mais é previsão. No entanto, as inovações radicais existem e modificam o futuro das atividades científicas e nosso cotidiano. Elas só podem ser imprevistas. (2001b, p. 163-167). Uma segunda fonte de imprevisibilidade apresentada por MacIntyre está na imprevisibilidade das decisões futuras de cada agente. A imprevisibilidade de

minhas decisões afeta decisões de outros e assim por diante. O mundo social está invadido pela imprevisibilidade das decisões dos agentes que se entrecruzam. (2001b, p. 167-168). A terceira é a de que a teoria dos jogos falha em seu otimismo de previsão do movimento dos jogadores (2001b, p. 169) e a quarta fonte de imprevisibilidade da vida social é a pura contingência, inclusive a contingência trivial pode exercer influência sobre importantes acontecimentos da história ou sobre grandes decisões a tomar. Não há meio de incluir todas as contingências nas previsões. (2001b, p. 169).

Somos vulneráveis e frágeis por muitos motivos. Nosso ambiente material, nossa natureza biológica, nossa ignorância, a concorrência econômica e a cegueira ideológica denunciada pelos marxistas, nossas limitações no tempo e no espaço, todos esses elementos mostram a impossibilidade de uma total previsibilidade, por generalizações legiformes, que poderiam ser usadas para determinar o comportamento humano, como já comentamos. Para MacIntyre,

[...] a ideia de controle social contida na ideia de competência é, de fato, um disfarce. Nossa ordem social está, em sentido bem literal, fora do nosso controle, e, na verdade, fora do controle de qualquer pessoa. Ninguém está nem poderia estar no comando. (2001b, 185-186).

O burocrata mais eficiente é aquele que melhor disfarça, que é melhor ator. Inclusive a própria teoria da ideologia se mostra como exemplo de si mesma. Ela também disfarça, dissimula. Ela sofre dos mesmos problemas que denuncia, pois tem a pretensão de isenção, de neutralidade. Não há como dizer que suas previsões são isentas de "pré-conceitos", pois nenhuma o é. Não há essa separação entre fato e valor, como corrobora Hilary Putnam (2008). Portanto, toda previsão em ciências sociais e de modo particular na ética, está prenhe de sentidos, valores, fins, mesmo que estejam disfarçados, imprevisibilidades, fortuna.

Conforme MacIntyre, não se descarta certa previsibilidade, relacionada, portanto, com a imprevisibilidade. Isto se dá através da necessidade de coordenação das nossas atividades sociais, das regularidades estatísticas, da influência das regularidades causais da natureza sobre os fatos sociais e das próprias generalizações sociais. Estas últimas existem e têm algum poder de

previsão. (2001b, p. 177-179). Lembremos que toda previsão oferecida é vulnerável, como todas as previsões sociais. A reivindicação burocrática administrativa da eficiência não procede.

Quisemos aqui apresentar a crítica ao mecanicismo presente na ética moderna e contemporânea. Tal modo mecânico de compreender a ética vem da modificada ideia do fato, separando-o do valor. A consequência é a instrumentalização da ética pelo poder do personagem burocrático. Parece ser este um dos fundos por onde caminham aquelas questões apresentadas no início do nosso estudo que apontam para possíveis contradições dentro da bioética.

3.2 Crítica à sociologia e à política modernas

Nossa finalidade aqui é perceber elementos característicos do pensamento social e político moderno, apontados por MacIntyre, que incidem na moderna compreensão ética. Neste sentido, eles combinam com os criticados até agora. Não é uma análise ampla do pensamento sociopolítico moderno, mas, insistimos, apenas daquilo que nosso autor vê. Também não se trata de uma exposição exaustiva de cada ponto, mas apenas um elenco que ajuda a vislumbrar melhor os problemas da ética e da bioética e por onde passará posteriormente uma recapitulação das virtudes, com os elementos propositivos contributivos para a bioética.

O primeiro ponto a destacar aqui diz respeito ao modo como a sociedade moderna se vê e se constitui. Para MacIntyre, a sociedade moderna se vê como "um conjunto de estranhos, cada um a procura de seus próprios interesses sob restrições mínimas. Ainda achamos, mesmo na sociedade moderna, difícil pensar em famílias, faculdades e em outras comunidades genuínas;" (2001b, p. 420). Isso acontece pela cultura ou *ethos* moderno que temos descrito anteriormente. Os indivíduos procuram seus interesses sem referência a grupos. Eles não se veem como participantes de comunidades. Eles se veem estritamente como indivíduos separados. Se há o conjunto de indivíduos, ele se dá pela procura de interesses próprios. Estabelece-se o contrato, a fim de manter os próprios interesses.

Temos aí uma visão individualista de constituição e manutenção da vida social. A manutenção da sociedade não se dá pelos laços que poderiam ser

reconhecidos pela visão moderna. A manutenção da vida comum se dá pela busca de interesses individuais. Com muita clareza, MacIntyre diz que, para essa cultura do individualismo, "a comunidade é simplesmente um campo no qual cada indivíduo busca sua própria concepção, e as instituições políticas existem para proporcionar aquele nível de ordem que viabiliza as atividades autodeterminadas". (2001b, p. 327). É assim atualmente? A crítica anterior demonstrou que há muito disso em nossa vida social. Lembremos de que estamos nos referindo ao modo moderno predominante de se pensar. Pois vemos ainda persistirem muitas comunidades tradicionais com outra visão de sociedade e de política.

Tendo nascido como crítica à tradição, para o universo cultural moderno é muito difícil pensar a formação da sociedade do modo como era no tempo antigo e medieval. Para MacIntyre, "na perspectiva medieval, bem como na antiga, não há espaço para a distinção liberal moderna entre direito e moralidade." (2001b, p. 290). E, para demonstrar a diferença existente, continua mais adiante afirmando que tanto o espaço medieval como o antigo "são concebidos como comunidades nas quais os homens em conjunto buscam o bem humano, e não - o que o estado liberal moderno crê ser - a mera arena onde cada indivíduo busca seu próprio bem privado". (2001b, 290). Para o liberal, ser pertencente a uma comunidade na qual todos buscam em conjunto o bem humano designa um aniquilamento do indivíduo. É certo que o pensamento moderno trouxe muitos pontos positivos, inclusive de crítica à tradição, e isto MacIntyre reconhece, ao dizer que "os pensadores do Iluminismo que dispensaram a tradição, por considerá-la a antítese da pesquisa racional, estavam, em alguns casos, certos." (2010, p. 18). Contudo, nosso olhar aqui está voltado para os pontos críticos à modernidade.

Esta visão que estamos criticando não é uma prerrogativa de autores dos séculos XVII e XVIII apenas e, nem mesmo, só da cultura acadêmica. Já vimos que a cultura moderna atingia o cotidiano das pessoas e continua ainda hoje. Há pensadores atuais que expressam esta visão de como se constitui a sociedade. MacIntyre critica, por exemplo, tanto Robert Nozick quanto John Rawls por reproduzirem, com a formatação atual, esse pensamento moderno. Para MacIntyre,

[...] está claro que, tanto para Nozick quanto para Rawls, a sociedade é composta de indivíduos, cada um com seus próprios interesses, que precisam, então, reunir-se e formular normas de vida comum [...]. Os indivíduos estão, assim, em ambas as teorias, em primeiro lugar e a sociedade em segundo lugar, e a identificação dos interesses individuais antecede a criação de quaisquer laços morais ou sociais entre eles, e também é independente dessa criação. (2001, p. 419).

Para além do dito a respeito da constituição e manutenção da sociedade com o foco nos interesses do indivíduo, o que torna a visão moderna ainda mais criticável é sua característica estética utilitarista. Para MacIntyre, o mundo social é tido como "um ponto de encontro para os desejos individuais, cada um com seu próprio conjunto de posturas e preferências, e que só entendem esse mundo como campo para a realização da própria satisfação." (2001b, p. 54). Em sintonia com estas ideias, a vida política, social e prática não é compreendida de acordo com seus bens internos. Em vez destes, de acordo com MacIntyre, o que toma lugar na vida prática é a ideia de consumo estético. (2001b, p. 381-382). As práticas recebem um sentido externo, que vem dos interesses dos indivíduos e não do sentido que, ancoradas numa tradição, por elas mesmas se apresenta. O que mais importa é a satisfação do indivíduo e não a consecução do sentido de uma prática como pode ser a política, ou uma determinada profissão. Em si mesmos os bens externos não são ruins, o problema está em priorizá-los em detrimento dos internos, que deveriam ditar o sentido de toda a prática. Para compreender melhor, podemos tomar o exemplo da medicina. Dela o bem interno é o sanitário das pessoas. Seu bem externo pode ser a satisfação do médico, o ganhar dinheiro, fama, poder. Uma medicina vivida com a cultura do consumo estético prioriza os bens externos. O esteta burocrata vive de bens externos e, o pior, simulando-os como internos. Não que os bens externos não sejam necessários. O problema está na sua priorização em detrimento dos internos. Mais adiante, naquilo que estamos chamando de uma reproposição ou retomada do conceito de virtudes por MacIntyre, aprofundaremos estas noções de bens internos e bens externos.

De acordo com MacIntyre, nas relações sociais é importante observar a ideia de mérito na sua relação com a ideia de justiça. Quando se perde a ideia de justiça, junto vai a sua justificação, a ideia de racionalidade, que lhe é concomitante. Também se perde a compreensão da diferença entre as relações manipuladoras e não manipuladoras, como já vimos. Portanto, conforme ele, perde-se a ideia de

demérito nos juízos acerca da virtude e da injustiça. (2001b, p. 420). Se não temos o demérito, não temos parâmetros nem de crítica. Tornamo-nos todos cegos.

Outro ponto sintonizado, importante e criticável da sociologia e da política modernas, é o da neutralidade na confecção da ideia de justiça. Segundo MacIntyre, esta é uma ideia que aparece em John Rawls, quando diz que a justiça se delinea *por trás do véu da ignorância*. (2001b, p. 413; 414). Não é difícil de perceber a possibilidade de sintonizar com o que já falamos a respeito do esvaziamento do eu moral moderno e sua característica simuladora. Como não ver nisto uma burocracia simuladora da neutralidade? E é uma espécie de emparelhamento de tudo, como se houvesse uma única cultura, segundo a possibilidade da universalidade no conceito de justiça, entre outros, na tentativa moderna de afirmação.

Recordamos aqui o que desenvolvemos na crítica ao mecanicismo da ética moderna a respeito da previsibilidade. Ali apareceu um modo de se fazer sociologia com uma visão do fato separada do valor, como uma pesquisa em busca da afirmação do previsível e do útil, negando a fortuna e a imprevisibilidade inexorável da vida humana. Novamente adjetivamos tal cultura moderna, a partir de sua forma e de seus objetivos, como de sociologia positivista, utilitarista e a serviço da arbitrariedade.

Para a compreensão moderna, o indivíduo pode escolher de qual sociedade quer ser. MacIntyre diz que, "do ponto de vista do individualismo, sou o que eu mesmo escolhi ser". (2001b, 370). É como se ele fosse um extraterrestre que escolhe do nada de que grupo quer participar, o que pensará, como agirá. Na sociologia e na política liberais modernas, falta o substrato que mantém as relações, cuja elaboração passa a ser a partir de vazio fictício. Sabemos, pelas críticas feitas até agora, que não é assim e que no fundo é um jogo ideológico dissimulador, possivelmente onde vence o mais forte.

Se o eu aparece como vazio na configuração do mundo social e também nas escolhas comportamentais, há algo mais a se dizer. Conforme MacIntyre, o eu é compreendido como em completa oposição ao mundo social. (2001b, p. 67). O social, o mundo com os outros, é um empecilho para a vida moral, vida livre. O eu é como um conjunto de possibilidades sempre aberto, cujo mundo social é atrapalho para a sua liberdade. Por sobre os outros, o que precisa aparecer é o êxito. Para

Goffman, segundo MacIntyre, "já que o êxito é qualquer coisa que se passe por êxito, é na consideração dos outros que prospero ou deixo de prosperar." (2001b, p. 200). Falsificar, parecer, dissimular, enganar, essa é a característica forma do eu em Goffman. Desta maneira, para MacIntyre, o eu dissolve-se na apresentação de si, disfarçando. (2001b, 404).

Há nisso tudo uma concepção de que os homens são egoístas por natureza. Inclusive, para MacIntyre, foi quando apareceu esta concepção individualista, egoísta, que a moral passou a identificar-se com altruísmo. (2001b, p. 383). Imaginamos, junto com ele, que também a moral passou a se relacionar com a lei, sendo esta entendida como um peso, já que precisava deter as paixões.

Um quarto ponto de crítica à sociologia e à política modernas que se percebe no pensamento de MacIntyre é o da fragmentação da vida do indivíduo. Segundo ele, além do conceito de profissão ou prática ter sido expulso para a periferia da cultura moderna, cultura da administração burocrática, o mesmo aconteceu a respeito do entendimento narrativo da vida humana. Este último possibilitaria, além do conceito de prática, dar justificação à ação na medida em que ela se é desenvolvida dentro da vida vista como um todo. Acontece que o esteta burocrata vive de fragmentos úteis, conforme cada momento, na lógica dos bens externos. É uma vida do presente e esfacelada no presente. (2001b, p. 382).

Para MacIntyre, "a modernidade divide a vida humana numa série de segmentos, cada um com suas normas de comportamento. Portanto, o trabalho fica afastado do lazer, a vida privada afastada da pública, a vida empresarial afastada da pessoal." (2001b, p. 343). Não se vê a vida humana do indivíduo em unidade. É isto o atomismo na atividade humana sem história, a ação é despegada de um contexto maior, a vida compreendida como uma série de episódios desconexos. Para ele ainda, os filósofos analíticos "criaram teorias dos atos sociais que tornam fundamental a ideia de "um" ato humano. Uma sequência de atos humanos é, então, interpretada como uma sequência complexa de atos individuais." (2001b, p. 351). É evidente que um "eu assim concebido não pode ser encarado como portador das virtudes Aristotélicas." (MACINTYRE, 2001b, p. 344). Justamente porque ele não é nada, é vazio. Para MacIntyre, Sartre expressa bem a ideia deste eu com seus atos desconexos ao afirmar que "a vida humana consiste em atos que não levam a lugar

nenhum, que não têm ordem." (In: 2001b, p. 360). É claro que ele mais adiante apresenta a crítica a Sartre através da pergunta "como seriam os atos humanos destituídos de qualquer narrativa deturpadora?" (2001b, p. 360).

Certamente outros pontos do pensamento de MacIntyre que ajudam numa crítica aos pensamentos sociais e políticos modernos e numa posterior elaboração da ética de virtudes poderiam aparecer aqui. Mas, como dissemos, não temos a pretensão de ser exaustivos, nem em cada ponto e nem em encontrar todos os pontos. Um delineamento da ética de virtudes passará por um contraponto ao que temos visto e criticado até agora, a partir do nosso autor.

3.3 Crítica às transformações modernas do conceito clássico de virtudes

Ainda temos uma questão a considerar, antes de, juntamente com MacIntyre, retomarmos o conceito de virtudes. Precisamos ver o que aconteceu com o conceito clássico de virtudes, dentro desse período e das lógicas que aqui estamos criticando, dentro da cultura moderna e modernizante.

Iniciemos, pois, com uma pergunta: o que é o conceito clássico de virtudes? O termo clássico aqui quer significar aquilo que o próprio MacIntyre entende. Ele diz que não se pode identificar o clássico nem com o grego e nem com o ateniense, pois inclusive há distintas opiniões atenienses. O campo grego do conceito é muito amplo, o ateniense também não é preciso, pelas tais diversas opiniões. (2001b, p. 231-232). Ele leva em conta quatro destas opiniões para, posteriormente, demonstrar o conceito. São opiniões atenienses "as dos sofistas, de Platão, de Aristóteles, e dos dramaturgos, especialmente Sófocles". (2001b, p. 232). Todas, sim, para ele, "aceitam, sem questionar, que o meio onde as virtudes são exercidas e segundo o qual devem ser definidas é a *pólis*." (2001b, p. 232). Isso é a primeira coisa a se levar em conta, para se falar do clássico. Ser virtuoso enquanto homem não é separado de sê-lo enquanto cidadão.

Contudo, o sentido do clássico vai além. Conforme MacIntyre, o conceito clássico leva em conta essa participação do indivíduo na *pólis*, mas também a

possibilidade de transcendê-la, questionando, como aparece em Antígona, de Sófocles. Por isso, aparece o aspecto dramático onde se localiza a virtude, mas não necessariamente trágico como na literatura épica. Pois o herói sofocleano tem sua própria narrativa, podendo ultrapassar a *pólis*. (2001b, p. 245). Este caráter narrativo da vida humana existe igualmente na própria vida social e política. (2001b, p. 246). Segundo MacIntyre, o eu sofocleano pressupõe "que existe uma ordem que requer de nós a realização de certos objetivos, uma ordem cuja relação com ela provê nossos juízos com a propriedade de verdade ou falsidade." (2001b, p. 247-248). Platão, outra opinião ateniense, vê a impossibilidade da realização desta ordem. Isso somente aconteceria num mundo ideal. Nisto ele é pessimista. Já se podem vislumbrar três opiniões atenienses diferentes, mesmo tendo suas similaridades.

É no desenrolar dessa discussão que aparece a figura de Aristóteles como o principal representante da configuração do conceito clássico das virtudes. Já vimos algumas características da tradição aristotélica, sendo evidentemente Aristóteles o seu principal representante, quando dizíamos que foram negadas pela modernidade. São aquelas que formam o ambiente onde as virtudes são vividas. Conforme MacIntyre, a aristotélica caracteriza-se por tornar "decisivamente a tradição clássica como tradição de pensamento moral" (2001b, p. 251). As virtudes, nesta tradição, diz ele, ainda, "são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras." (2001b, p. 255). Significa que, como segue, "o agente genuinamente virtuoso [...] age com base num juízo verdadeiro e racional." (2001b, p. 255). Os agentes procuram o que é realmente bom e não somente o que eles acreditam sê-lo. *Mutatis mutandis*, sobre as leis da *pólis* cabe o mesmo, isto é, serem promulgadas como deveriam. Conforme MacIntyre, para isso, levam em conta a racionalidade prática (2001b, p. 274), as tradições e a possibilidade de diálogo entre elas, a historicidade, o exercício das virtudes, o ponto de vista político e sociológico (2001b, p. 252), a sua natureza específica de seres humanos e sua teleologia (2001b, p. 253), a felicidade e o prazer acompanhados da excelência (2001b, p. 272). É bom lembrar que nem tudo de Aristóteles é aceitável, como já vimos, mas isso não fere seu esquema geral no que diz respeito ao conceito clássico de virtudes. (2001b, p. 271).

Escreveremos adiante mais amplamente a respeito do conceito de virtudes que passará por elementos da tradição dita clássica. A retomada do conceito de

virtudes, feita por MacIntyre e outros, passa por uma compreensão histórica do que aconteceu com ele e como é visto atualmente. A nosso ver, esse olhar crítico serve como que de antídoto para evitar a construção de uma compreensão não aceitável da ética de virtudes. E o que houve historicamente com o conceito de virtudes foi uma transformação criticável, inclusive em certa medida pelo que até agora foi dito neste nosso estudo. MacIntyre conta-nos a história das más interpretações do conceito de virtudes, principalmente no capítulo 16 da obra *Depois da Virtude*. Isso aconteceu, segundo ele, a partir de fins da Idade Média. Santiago concorda com ele ao dizer "*que a lo largo de la historia, por efectos de la filosofía dominante, el significado de la palabra 'virtud' atravesó por una selva de interpretaciones, conceptos y significados, algunos claramente contradictorios.*" (2013, p. 78). As virtudes foram transformadas e instrumentalizadas. Quais são, porquanto, as transformações que aconteceram no conceito de virtudes? Como elas foram instrumentalizadas?

Em primeiro lugar, em sintonia com o que foi dito a respeito da sociologia e da política modernas, as virtudes receberam uma caracterização emotivista e utilitarista. Para MacIntyre, "após a expulsão do aristotelismo da nossa cultura, houve um período no século XVIII quando era comum declarar [...] que as virtudes não passam de qualidades que, em geral, achamos agradáveis ou úteis." (2001b, p. 272). Quer dizer, elas são o que são pela sua agradabilidade e utilidade. Para muitos pensadores dos séculos XVII e XVIII, a virtude estava correlacionada com a satisfação dos próprios desejos, e vice-versa. Para eles, diz MacIntyre, "cada homem, por natureza procura satisfazer seus próprios desejos." (2001b, 384). Ainda mais porque pensam que a ideia aristotélica de bem compartilhado para os seres humanos é vista como uma ilusão.

Com o tempo, isso foi percebido como destrutivo e, segundo MacIntyre, foi preciso uma versão mais inteligente de egoísmo. (2001b, p. 384). É, então, necessário dar justificação a respeito dos conflitos entre as diferentes versões do útil e do agradável. Para David Hume, segundo MacIntyre, "os juízos de virtude e vício nada são além da expressão de sentimentos de aprovação e desaprovação. Assim, não pode haver critérios externos a esses sentimentos aos quais possamos apelar para julgá-los." (2001b, 386). Haveria uma sensibilidade na humanidade em relação ao que é mais útil e agradável à qual apelamos que proporciona a segurança

necessária ao filósofo. Conforme MacIntyre, um dos critérios externos negados por Hume é a teleologia aristotélica da natureza humana. (2001b, 387). O que acontece, repetamo-lo, é um mascaramento do particular como se fosse universal. E, ainda conforme MacIntyre, os sentimentos ou paixões de alguns é que sobressaem, notadamente os dos grupos dominantes. Pois, tendo-se perdido o conceito comum de bem de que já expressamos acima, perde-se o conceito do que é contribuir para adquirir tal bem. Muda-se também a concepção de mérito, honra, justiça, castidade (2001b, p. 388-389). Se a utilidade é o que marca a virtude, como afirma mais a frente, "[...] a nebulosidade e a generalidade da ideia de utilidade infeccionam qualquer concepção de 'fazer o bem' e, mais especialmente, a nova concepção da virtude da benevolência". (2001b, 389). Esta, a benevolência, "tornou-se salvo-conduto para quase todos os tipos de intervenção manipuladora da vida alheia". (2001b, 389).

Em segundo lugar, as virtudes são agora compreendidas, diz MacIntyre, apenas como "disposições necessárias para produzir obediência às normas da moralidade." (2001b, 390). Aliás, a moral fica centrada nas normas. Conforme MacIntyre, a reflexão justificadora da moral gira em torno da pergunta: "como sabemos quais normas seguir?" (2001b, p. 395). Aqui é uma ideia que aparece em Hume, mas também, atualmente, em Rawls. MacIntyre reproduz o conceito que Rawls apresenta de virtude, segundo o qual "as virtudes são sentimentos, isto é, famílias de disposições e propensões governadas por um desejo de ordem mais alta, nesse caso um desejo de agir com base nos princípios morais correspondentes." (2001b, p. 205; p. 390). Em outro momento, conforme MacIntyre, Rawls identifica estes princípios morais correspondentes com os princípios fundamentais do direito. (2001b, p. 205). Quem diz quais seriam eles? Voltemos à pergunta.

Consoante a este legalismo no papel das virtudes, desenvolveu-se a ideia de que elas estão para a restrição ou limitação de algumas paixões naturais. Deste modo, as virtudes ou algumas delas, diz MacIntyre, ao mesmo tempo em que "podiam ser entendidas como expressão das paixões naturais do indivíduo [...] podiam ser entendidas como disposições necessárias para restringir ou limitar o efeito destrutivo de algumas destas mesmas paixões naturais." (2001b, p. 383).

Haveria uma espécie de jogo ou equilíbrio entre as paixões, com algumas delas sendo aparelhadas pela lei.

Em terceiro lugar, as virtudes passam a ser tratadas no singular. Quer dizer, inicialmente não existem mais as virtudes, mas a virtude. MacIntyre afirma que houve "o deslocamento de uma concepção das virtudes como plural daquele de virtude inicialmente singular." (2001b, 390). Moral, responsável, virtuoso tornaram-se sinônimos. Mais à frente, ele diz que "dentro do esquema aristotélico, 'virtude moral' não era uma expressão tautológica". (2001b, 390). Na concepção aristotélica, as virtudes eram praticadas em nome de algum bem compartilhado. Havia a virtude e, com outro significado, a moral, que se apresentava enquanto bem compartilhado que lhe dava sentido. Agora, com Hume e atualmente em algumas visões, houve ou há uma tendência à homogeneização das virtudes, assim como da contraparte, os vícios. A virtude passa a ter o fim em si mesma. Certamente pelo fato de se buscar burocraticamente a universalidade moral. É que, segundo MacIntyre, "[...] o vocabulário moral se separa de qualquer contexto central preciso de entendimento e se torna disponível para grupos morais concorrentes para suas finalidades especiais e divergentes." (2001b, 391). Já não teríamos a afirmação dos contextos diversos, com diversos modelos de virtude. O que temos é uma tentativa universal de representação do que seria a virtude, sem referência aos contextos.

O que está no fundo desta compreensão singular de virtude é uma influência estoica, com uma determinada compreensão da natureza. MacIntyre afirma que "a natureza, para muitos autores, torna-se o que Deus fora para o cristianismo. A natureza é considerada como agente ativamente benévolo; a natureza é a legisladora do nosso bem." (MACINTYRE, 2001b, 392). Como somos participantes da natureza, é melhor obedecermos a ela. E como a natureza é única e possui suas leis, a virtude é única. Por isso, há essa ideia em Diderot, de que a natureza é a legisladora de nosso bem. Não são as tradições ou os contextos, as *polis*, mas a natureza, a nova "deidade", aquela que fornece a visão de bem. Segundo MacIntyre, Adam Smith, embora com um estoicismo mais otimista, é mais explícito na afirmação do estoicismo. Para ele, somente o conhecimento das normas não basta, é preciso "a virtude estoica do autocontrole, que nos permite controlar nossas paixões quando elas nos desviam do que a virtude requer." (2001b, 393). De certa

forma a virtude está a serviço de uma pretensa lei universal. Pretensa, pois essa visão de natureza é uma visão apenas.

Enfim, isso tudo enfraqueceu a compreensão das virtudes. Conforme MacIntyre, elas tornaram-se raquíticas, como a moralidade moderna as permite. (2001b, p. 407). Podemos afirmar, com ele, que o fato de as virtudes terem sido privadas de seu alicerce conceitual (2001b, 382), amputadas de seu contexto tradicional no pensamento e na prática (2001b, p. 383), obscurecidas em relação ao conceito de utilidade e direitos (2001b, 379), "trocadas pelas substitutas raquíticas que a moralidade moderna permite" (2001b, p. 407), definidas segundo as paixões, tornou a moralidade não com outros critérios, mas sem critérios claros. (2001b, 395). Significa que, sem um exercício comum das virtudes em consequência de uma visão de sociedade como comunidade unida pelo ideal em comum do bem do homem, diferentemente de qualquer soma dos interesses individuais, a visão de justiça ou a moralidade pública fica sem direção. (2001b, 396). Já nem se pode dizer que há uma moral. Não é de estranhar a denúncia de Anscombe, já citada no início.

Vamos observar mais detalhadamente adiante que, para MacIntyre, não se pode pensar as virtudes de modo descontextualizado, como se elas fossem um aparelho para o exercício de normas. Nem mesmo as normas assim podem ser constituídas, como se houvesse uma deidade natureza "ditadora" delas. Diante do problema da centralidade da norma na modernidade e, inclusive, da transformação criticável do conceito de virtudes, diz MacIntyre (2001b, p. 206), "vamos supor que precisamos cuidar das virtudes em primeiro lugar para entender a função e a autoridade das normas". É o que esperamos expressar na última parte deste nosso estudo. Precisamos olhar as virtudes e o ambiente onde elas se localizam.

Para MacIntyre, tanto a virtude da justiça (2001b, p. 407), quanto a virtude do patriotismo, são bons exemplos de como foram deslocadas, distorcidas, esvaziadas, pois "nos falta a pátria em seu sentido pleno." (2001b, p. 425). Os vínculos primários comunitários políticos e morais nos são negados. A própria racionalidade prática recebe o mesmo tratamento, já que ao se ter uma compreensão da justiça, tem-se, concomitantemente, uma compreensão da racionalidade prática. Justiça, patriotismo, entre outras virtudes, tratadas como universais, ou para a lei universal, ou como expressão de paixões, denotam um entendimento que precisa ser

acuradamente revisto. Acontece que há diferentes visões destas realidades morais e, para MacIntyre, pode-se defender uma e não outra. Ele desenvolve estas ideias no livro "*Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*". Ele mesmo demonstra esta intenção no prefácio da obra. (2010, p. 8).

Diante dessas transformações no conceito clássico de virtudes, quando há estranheza em nossos contemporâneos a respeito do conceito de virtudes, ou mesmo virtude, há, então, que se perguntar: não seriam eles modernos, diante de um conceito clássico? Ou são clássicos e estão diante de conceitos modernos? Podem ser burocratas, emotivistas, positivistas, liberais, utilitaristas, que trabalham com alguns fragmentos ou transformações criticáveis do conceito clássico de virtudes e não conseguem ver os problemas nos quais se envolveram. Se em termos de reflexões éticas o conceito de virtudes foi transformado e é criticável no sentido que vimos, é imperioso à bioética que ela corresponda a uma compreensão das virtudes que seja mais bem pensada, inclusive pelo fato de estarmos delineando as virtudes como um dos elementos centrais de uma perspectiva bioética, de uma *episteme*. Chegou, pois, o momento de ver a reposição das virtudes, oferecida por MacIntyre e dela, posteriormente, haurir mais elementos para a bioética e refletir sobre eles.

4. A REPROPOSIÇÃO DAS VIRTUDES POR ALASDAIR MACINTYRE

No desenvolvimento do nosso estudo já discorreremos sobre algumas possíveis distorções da bioética, apresentamos a compreensão de MacIntyre a respeito da situação em que se encontra o pensamento ético contemporâneo, bem como, seguindo suas pegadas, descrevemos a tessitura genealógica histórica dos problemas que se encontram nessa mesma situação. Trouxemos à evidência algumas questões críticas que podem ser vistas dentro do pensamento do autor, para além daquele aspecto histórico. O estudo já possibilitou uma relação reflexiva entre os pontos criticáveis da ética contemporânea com suas origens históricas e as ameaças que se encontram na bioética. Por isso, durante estes momentos eminentemente críticos, já vislumbramos alguns elementos contributivos para a bioética. Antes, porém, de trazermos à tona esses elementos, objetos de nosso estudo, é preciso avançar ainda mais um passo.

Tendo em conta o pensamento de MacIntyre e, por isso, sabendo que toda crítica possui uma perspectiva, uma *episteme*, que precisa ser explicitada, apontamos que a crítica feita por ele traz a marca de uma retomada da tradição aristotélica, a tradição das virtudes. É necessário explanar como nosso autor retoma a tradição das virtudes, como ele a apresenta. Com esse passo que daremos agora, a perspectiva da crítica aparecerá mais claramente, quer dizer, o ponto de vista donde parte a crítica, bem como propriamente a contrapartida ao criticado. Significa a explicitação do ponto de vista propositivo de MacIntyre, com a finalidade de uma busca positiva do que seria um caminho ou luzes para uma fundamentação da bioética. Como MacIntyre desenvolve o conceito de virtude ou virtudes? O que é necessário compreender para afirmá-lo? Que papel possuem as virtudes na ética e, por consequência, na bioética?

MacIntyre dedica quatro capítulos da obra "Depois da Virtude", do décimo ao décimo terceiro, para apresentar aquilo que ele chama de uma breve história das concepções das virtudes. (Cf. 2001b, p. 206). Faz uma exemplificação de aplicações do conceito de virtude. Depois dessa apresentação, segundo ele, alguém poderia muito facilmente concluir que "existem demasiadas concepções diferentes e incompatíveis da virtude para que haja qualquer unidade real no conceito ou, de

fato, na história." (2001b, p. 305). As incompatibilidades seriam corroboradas pelas listas diversas de virtudes de diferentes épocas e autores. Homero, Aristóteles, o Novo Testamento, Benjamin Franklin, Jane Austen são exemplos desta diversidade e incompatibilidade. Isso sem falar de outras culturas que não a ocidental. E ainda, para ele, cada uma dessas listas e conceitos de virtudes reclama hegemonia sobre as outras. (2001b, p. 313). O nome de uma ou outra virtude até pode ser o mesmo, mas o conteúdo que ela representa é outro, dependendo do autor, do contexto em que ela é vivida e pensada.

A partir desta tendência no pensar as diferentes compreensões do conceito de virtude como sem unidade real, MacIntyre apresenta uma questão fundamental para o desenrolar do seu pensamento e também aqui para nosso estudo: "[...] somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas afirmações diversas e adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos elaborar uma teoria mais atraente do que todas até aqui elaboradas?" (2001b, p. 313). Ele argumenta que é possível "descobrir tal conceito nuclear e que ele proporcionará unidade conceitual à tradição", a tradição aristotélica, tradição das virtudes. (2001b, p 313).

4.1 Características da vida social e moral

Quais são, portanto, as características deste conceito nuclear das virtudes e que perpassam as próprias concepções diferentes e compreendidas tendencial e aparentemente como incompatíveis? Diz MacIntyre que "[...] uma das características do conceito de virtude [...] é que ele sempre requer, para sua aplicação, a aceitação da explicação anterior de certas características da vida social e moral segundo as quais deve ser definido e explicado." (2001b, p. 314). Tais certas características estão presentes em todas as visões de virtude. Isto significa que as virtudes não se explicam, não se definem e nem se aplicam sem esta aceitação da explicação de certas características da vida social e moral. Quais são estas características? Na teoria de MacIntyre, o que proporciona a inteligibilidade do conceito de virtude? É a pergunta que ele próprio faz e responderá em três momentos que seguiremos. Estes momentos dão a tonalidade do conceito nuclear das virtudes com o qual MacIntyre

trabalha. Eles também proporcionarão para nós os elementos dos quais precisamos para pensar a bioética, sua *episteme* e epistemologia.

Levando em conta certas características da vida social e moral, de acordo com MacIntyre, os três estágios para o desenvolvimento do conceito de virtudes são os seguintes:

O primeiro estágio requer uma teoria fundamental do que chamarei de costume, o segundo, uma teoria do que já caracterizei como ordem narrativa de uma única vida humana, e o terceiro, uma teoria muito mais completa do que a que elaborei até agora do que constitui tradição moral. (2001b, p. 314).

Conforme MacIntyre, nestes estágios, as virtudes não são secundárias ao *papel social*, como em Homero, nem à *vida virtuosa para o homem*, tida como *telos* da atividade humana, como em Aristóteles⁸, nem à utilidade, como em Benjamin Franklin. Os três estágios apresentados por MacIntyre dão de uma maneira semelhante a fundamentação necessária para se compreender o conceito de virtude. (2001, p. 314). Vamos seguir a explicação que ele dá a respeito de cada um destes estágios.

A respeito do primeiro estágio no desenvolvimento do conceito de virtudes, MacIntyre trabalha com a ideia de costume, ou prática, ou profissão. É uma característica da vida social e moral. É uma ideia essencial, segundo ele, para proporcionar "o campo onde se exibem as virtudes e segundo o qual devem receber sua definição principal, embora incompleta [...]." (2001b, p. 315). O significado de profissão (costume) é

⁸ Contudo, **MacIntyre diz que sua teoria é aristotélica** em vários sentidos: possui as distinções e os conceitos de Aristóteles como a "voluntariedade, a diferença entre as virtudes intelectuais e as virtudes do caráter, a relação entre ambas com as habilidades naturais e com as paixões e a estrutura do raciocínio prático." (2001b, p. 331); Aloja "o panorama aristotélico do prazer e da satisfação." (2001b, p. 331); É irreconciliável com o utilitarismo. Para ele, "o **utilitarismo não pode alojar a diferença entre os bens internos e os bens externos**" (2001b, p. 333); Une avaliação e explicação dos atos. Para ele, "do ponto de vista aristotélico, identificar certos atos como manifestação ou ausência de manifestação de uma virtude ou de virtudes nunca é apenas avaliar; também é dar o primeiro passo para explicar por que foram realizados aqueles atos, em vez de outros." (2001b, p. 334).

[...] qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são compreendidos durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a aplicação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e os conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos. (MACINTYRE, 2001b, p. 315-316).

Assim caracterizada, a profissão é uma determinada forma de atividade humana e não apenas o fazer algumas coisas ou trabalhos.

A diferenciação entre os bens externos e os bens internos é o que ajuda a compreender melhor a noção de profissão, para a determinação do conceito unitário de virtude. Para MacIntyre, os bens externos "sempre são propriedade e posse de alguém. Além do mais, são tais que quanto mais se tem, menos há para as outras pessoas." (2001b, p. 320). As profissões possuem bens externos, mas não são eles que propriamente as caracterizam. Tomemos o exemplo de profissões ou práticas ligadas à área da saúde e do cuidado com a vida. Bens externos ali podem ser a satisfação pessoal, a fama, o poder sobre os outros, conseguir dinheiro ou até mesmo os meios estruturais em vista dos bens internos. Na crítica à sociologia e política modernas também já trouxemos outros exemplos para falar dos bens externos.

Nos perigos da bioética, apresentados no início do nosso estudo, temos exemplos de possível manifestação dos bens externos. No perigo da bioética operar como instituição, aparece o bem externo da satisfação das necessidades psicológicas do bioeticista ou da perpetuação do *status quo*. No perigo do charlatanismo aparece o bem externo na forma de exercício do poder, quer dizer, sem esforço na fundamentação dos fins. No esnobismo expressa-se o bem externo da fama, tendo assim finalidade externa e facilmente comprometida. No perigo de a bioética operar como técnica, os bens externos estão na pura maximização de resultados.

Os bens internos, como nosso autor apresenta, são especificados por aquela prática e só podem "ser identificados e reconhecidos pela experiência de participar da profissão em questão" (2001b, p. 317-318) ou por alguma de tipo semelhante. Neste sentido, são bens de certo estilo de vida. Para MacIntyre, os bens internos também "são, de fato, consequência da competição pela excelência, mas é

característica deles que sua conquista seja boa para toda a comunidade que participa da profissão." (2001b, p. 321). Neste sentido, são bens de excelência. Segundo ele, os padrões de excelência são dados pela comunidade profissional e inicialmente aceitos por quem ingressa nela. Isso não significa que sejam imunes à crítica. (Cf. 2001b, p. 320). Os bens que parcialmente caracterizam as profissões são os internos a elas e a excelência deles é buscada por elas, pelos seus participantes.

Notemos que os bens externos não são necessariamente negativos, no sentido de contradizerem os bens internos. Estes podem inclusive precisar daqueles para ser levados a termo. Por exemplo, sem recursos financeiros conseguidos com o exercício de uma profissão, ela não pode ser continuada nos seus bens internos. O problema está quando, na determinação ou exercício do que seriam tais profissões, os bens externos aparecem em primeiro plano. Descaracteriza-se, então, a profissão. Imaginemos aqui algumas características do que não seria uma profissão no sentido que MacIntyre quer mostrar. Seria uma atividade incoerente, desconexa e compartimentada, simples e realizada individualmente, não com os outros e, por isso, sem história social, nem para os outros. Seria uma atividade voltada para os bens externos apenas, bens de eficiência e eficácia, antes que de excelência. E, ainda, tais bens seriam determinados pelo indivíduo desarraigado da história, já que uma forma de entender uma profissão é de que seja historicamente situada em relação aos bens de excelência, bens internos.

A partir desta noção de profissão, enquanto característica anterior da vida social e moral, MacIntyre apresenta sua primeira, parcial ou experimental, definição de virtude. Para ele, "a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos às profissões e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens." (2001b, p. 321). Pelo visto, são qualidades adquiridas, imprescindíveis para um fim, ou seja, alcançar os bens internos às profissões ou práticas. Se as virtudes são adquiridas, é bom lembrar que, segundo MacIntyre, os bens e os fins das profissões não são fixos e, por isso, as profissões também têm uma dimensão histórica fundamental na relação com as virtudes. (2001b, p. 325-326). Sem as virtudes, perder-se-ia o rumo dos bens e dos fins, perder-se-ia a excelência. A própria profissão estaria fadada ao fracasso.

O que ajuda a garantir os bens internos às profissões, bens de excelência, não fixos, são as instituições, cuja ocupação está para os bens externos. Só que, segundo MacIntyre, ao mesmo tempo, as instituições possuem um poder corruptor ao qual sem as virtudes as profissões não resistem. (2001b, p. 327). Ao mesmo tempo em que as virtudes são imprescindíveis para alcançar os bens internos, são necessárias para a defesa diante do poder corruptor das instituições. Mesmo que os bens externos sejam genuínos, numa sociedade em que a busca deles fosse predominante, para MacIntyre, "o conceito de busca das virtudes poderia sofrer primeiro um esgotamento e, depois, talvez algo próximo à extinção total, embora talvez surgissem simulacros em abundância." (2001b, p. 330). Tudo precisa concorrer para a consecução dos bens internos, fins de uma determinada comunidade profissional, bens de excelência.

A noção de profissão ajuda na confecção de um conceito unitário de virtude e, igualmente, para MacIntyre, mostra o lugar das virtudes na vida humana, nos relacionamentos. Pois ao entrar numa profissão, sendo necessária a aceitação dos padrões de excelência, trapacear no relacionamento com os pares, não ter as virtudes como a justiça, a coragem, a honestidade, impediria de alcançar os padrões de excelência ou os bens internos à profissão. (2001b, p. 322). Para ele, "as virtudes são esses bens que servem de referência, gostemos ou não, para definir nosso relacionamento com aquelas pessoas com quem compartilhamos os propósitos e os padrões que configuram as profissões." (2001b, p. 322). As virtudes servem de referência em qualquer relacionamento, em qualquer sociedade que for, assim como nas profissões.

Para MacIntyre, mesmo "que as virtudes [...] sejam definidas, não segundo profissões boas e certas, mas segundo as profissões, não implica que as profissões, conforme praticadas em determinadas ocasiões e locais, não precisem de crítica moral." (2001b, p. 336). As profissões são válidas, fundamentais, mas em certa medida ainda limitadas e parciais na explanação das características da vida social e moral, em vista do conceito de virtudes. A definição das virtudes segundo as profissões é limitada por três motivos, segundo MacIntyre: a vida humana está "impregnada [...] de conflitos em excesso e arbitrariedade *demais*" (2001b, p. 338) que a levariam a contínuas rupturas, fazendo inclusive reaparecer o eu moderno, com suas escolhas fragmentadas historicamente. A concepção das virtudes

necessita de um conceito predominante do *telos* de toda a vida humana (2001b, p. 339) que transcenda os bens limitados das profissões (2001b, p. 340), e há pelo menos uma virtude que pode apenas ser especificada com base na vida humana vista como um todo, a virtude da integridade ou da constância. (2001b, p. 340). O ser humano fracassa na busca do *telos* e sua realização com a visão das virtudes apenas a partir das profissões.

Por isso, é preciso dar um passo adiante, pelas objeções em relação a determinadas profissões, seus bens e fins, e ações dentro das profissões. O passo seguinte dado por MacIntyre é o da definição das virtudes segundo um tipo de vida humana considerada como um todo, "uma unidade cujo caráter proporciona às virtudes um *telos* adequado." (2001b, p. 343). É uma segunda característica da vida social e moral que precisa ser explicada anteriormente ao conceito de virtude.

Para MacIntyre, "[...] a unidade de uma virtude na vida de alguém só é inteligível como característica de uma vida unitária, uma vida que se possa conceber como íntegra." (2001b, p. 345). A consistência do *telos* e, por isso, a consistência das virtudes, bem como sua continuidade, somente podem ser concebidas enquanto na vida da pessoa vista como uma unidade. Por exemplo, como podemos dizer que uma pessoa é honesta e íntegra, vendo apenas uma ação sua e sem perceber suas intencionalidades, sua história, seus fins?

Por outro lado, surgem outras perguntas. Como é possível considerar a vida como um todo, principalmente com os obstáculos sociais e filosóficos de fragmentação, como já temos visto na crítica à filosofia moderna? Conforme MacIntyre pergunta, é possível conceber a vida humana como uma unidade, tendo o seu bem e as virtudes a função de capacitar nesta busca de determinado bem, dando identidade a esta unidade? (2001b, p. 340).

Para ele, torna-se necessário dizer o conceito de "identidade, o conceito de um eu cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim." (2001b, p. 345). Podemos afirmar que o que dá unidade à vida é a narrativa. Segundo ele, assim como os atos humanos implicam as inter-relações do intencional, do social e do histórico (2001b, p. 350), é natural pensar no eu em forma narrativa (2001b, p. 346). Ele quer dizer, é o modo como nós nos vemos e interpretamos os outros, nossos

atos e os atos dos outros (2001b, p. 356), e é fato "que os seres humanos explicam aquilo de que são autores." (2001b, p. 352).

As ações, os comportamentos ganham inteligibilidade e unidade a partir de uma vida narrada. A figura do eu, o personagem, seus comportamentos, seus atos, suas crenças, suas intenções não podem ser compreendidos, ser inteligíveis, sem uma história, uma narrativa, um cenário. A própria história do agente é somente inteligível dentro de um cenário, de um contexto histórico. Somente respondo à pergunta "quem sou eu?", respondendo à pergunta de que narrativa faço parte. Mais ainda, para MacIntyre, "[...] só posso responder a pergunta 'O que devo fazer?' se souber responder a pergunta 'De que história ou histórias estou fazendo parte?'" (2001b, p. 363). Quer dizer, segundo ele, a inteligibilidade, a explicação da ação está nesta identidade, nesta unidade, que se dá pela narrativa da vida, de curto e longo prazos (2001b, p. 349), num determinado ambiente.

Vê-se que, para uma ética de virtudes, é importante o conceito de inteligibilidade da ação. Para MacIntyre,

[...] não podemos caracterizar o comportamento independentemente das intenções, e não podemos caracterizar as intenções independentemente dos cenários que tornam essas intenções inteligíveis, tanto para os próprios agentes, quanto para outras pessoas. (2001b, p. 347).

Quando se fala de intenções, é preciso associar as de curto e as de longo prazos, para se compreender os significados das ações e comportamentos dos sujeitos. Por isso, é necessário atentar para a impossibilidade de se isolar os atos ou ver as coisas como sequência de atos. Houve tentativas modernas de se isolar os atos, atomizando-os. Para o moderno, como se pôde apresentar em outros termos nos capítulos da crítica no nosso estudo, a vida não possui essa narrativa, como no caso do esvaziamento do eu e da negação da sua participação numa tradição. Ele nem mesmo se vê dentro de uma narrativa.

Além destes conceitos usados para dar um sentido à vida humana, compreendendo-a como uma unidade, MacIntyre usa a ideia de conversa. Para ele,

Tanto as finalidades quanto os atos da fala requerem contexto. O tipo de contexto no qual os atos da fala e as finalidades se tornam inteligíveis é a conversa. A conversa é um recurso tão infiltrado no mundo humano que costuma escapar à atenção filosófica. (MACINTYRE, 2001b, p. 354).

E mais adiante ele complementa suas afirmações e aquelas outras que temos dito logo acima, dizendo: "Estou apresentando tanto as conversas, em especial, quanto os atos humanos, em geral, como narrativas encenadas. [...] A forma narrativa não é disfarce nem decoração." (2001b, p. 355). Tanto é real que aqueles perigos da bioética descritos no início de nosso estudo encaixam-se dentro da cena ou cenário. Eles estão postos dentro de uma narrativa histórica. Há explicação do por que eles acontecem. Vimos que eles podem facilmente estar dentro de uma quadratura do pensamento moderno e modernizante.

Já fizemos também a crítica a respeito da tentativa moderna de tornar o comportamento previsível a partir da ideia do fato separada do valor, duma visão positivista da vida moral, que desconsidera tais dimensões do comportamento. Inclusive MacIntyre aponta que o projeto de uma ciência do comportamento, com sua pretensão de previsibilidade, só pode se tornar excêntrico. Acontece que, para ele, a "[...] imprevisibilidade coexiste com uma segunda característica fundamental de todas as narrativas vividas, um certo caráter teleológico. [...] As narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico". (2001b, p. 362). Inteligibilidade e teleologia convivem nos atos humanos.

Diferentemente destas tentativas modernas, na verdade, a vida humana é biográfica histórica, com caráter teleológico. Conforme MacIntyre, o conceito de biografia histórica faz sentido quando se pensa a vida humana como uma unidade, e não como uma série de atos desconexos. (2001b, p. 360). É preciso que um determinado ato encontre seu lugar numa história narrativa para que encontre inteligibilidade. (2001b, p. 353). Inclusive o tema da responsabilidade em relação à própria vida está ligado ao da possibilidade de narrar a própria vida como uma unidade histórica. Somos responsáveis pelas nossas vidas na medida em que elas são unas e inteligíveis. Elas assim o são na medida em que são narráveis. Para MacIntyre, "Os conceitos de narrativa, inteligibilidade e responsabilidade pressupõem a possibilidade de aplicação do conceito de identidade pessoal [...]. O

relacionamento é de pressuposição mútua." (2001b, p. 367). Estes conceitos relacionam-se com o da teleologia, acima posto.

Diante da insuficiência das profissões enquanto definidoras de um *telos* adequado e, portanto, de conceito unitário de virtude, apareceu a vida humana tida em sua unidade. O conceito de narrativa, com os necessários intervenientes aqui apresentados, ajudou a mostrar a possibilidade de tal unidade. Como diz MacIntyre, "Em que consiste a unidade de uma vida individual? A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa inserida numa única vida. [...] A unidade da vida humana é a unidade de uma missão narrativa." (2001b, p. 367). Conforme ele, a missão, sua realização ou não, são os critérios para definir a realização ou o fracasso no total da vida. (2001b, p. 367). Missão significa o *telos*, que é, para os medievais, advindo de um conceito de bem para o homem, cuja compreensão não é algo já caracterizado. (2001b, p. 368). É importante destacar este fato de já não ser caracterizado, pois o *telos* é uma busca.

De onde, portanto, extrair o conceito de bem? No interno às profissões, sim, e por intermédio delas, mas também na própria vida como um todo, enquanto missão narrativa. Para MacIntyre, "a missão é sempre informação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento." (2001b, p. 368). É estando nele que se descobre, enquanto aprofundamento, o que ela é.

A partir deste segundo passo, MacIntyre avança no conceito unitário de virtudes. Vejamos como ele o apresenta:

As virtudes, portanto, devem ser compreendidas como as disposições, além de nos sustentar e capacitar para alcançar os bens internos às profissões, também nos sustentam no devido tipo de procura pelo bem, capacitando-nos a superar os males, os riscos, as tentações e as tensões com que nos deparamos, e que nos fornecerão um autoconhecimento cada vez maior, bem como um conhecimento do bem cada vez maior. (2001b, p. 368).

As virtudes, assim, enquanto disposições, não estão apenas em vista dos bens internos às profissões, caracterizando-as e aprofundando-as em seus bens e fins. Ajudam na procura pelos bens e fins da vida vista como um todo. Elas

forneçam, pois, um autoconhecimento cada vez maior. Estão relacionadas à visão unitária da vida humana.

Há certo círculo inevitável dentro da compreensão que MacIntyre tem das virtudes. Ele diz que "a vida virtuosa para o homem é a vida passada na procura da vida virtuosa para o homem, e as virtudes necessárias para a procura são as que nos capacitam a entender o que mais é a vida virtuosa para o homem". (2001b, p. 369). Parece que é preciso ter "x" para se ter "x" ou mais "x". O que é ter "x" para então ter mais "x"? De onde vem este "x"? Não podemos, apenas enquanto indivíduos, procurar as virtudes, mesmo que este indivíduo seja pensado e vivido em forma narrativa.

Aparece a necessidade de um terceiro passo para a compreensão do conceito unitário das virtudes. Por isso, MacIntyre afirma que

Nunca serei capaz de procurar o bem ou o exercício das virtudes somente *qua* individual. Isso, em parte, porque o que é viver a vida virtuosa concretamente varia de uma circunstância para outra, mesmo quando é o mesmo conceito de vida virtuosa e o mesmo conjunto de virtudes a serem inseridos na vida humana. (2001b, p. 369).

Deste modo, o terceiro passo está na compreensão de que somos inseridos em comunidades, em tradições. É a partir delas, não sem elas, que os bens e os fins, tanto das profissões, quanto da vida compreendida como um todo, apontam o ambiente e o conceito unitário das virtudes. É mais uma característica da vida social e moral que precisamos compreender para se ter tal conceito. Vejamos como MacIntyre apresenta este terceiro passo para retermos, no próximo capítulo, os elementos para a bioética deste caminho que estamos percorrendo. Há também aqui, a nosso ver, uma riqueza de elementos.

De acordo com MacIntyre, nossa vida está sempre contida na história das comunidades que originaram quem somos e, mesmo que queiramos negar tal realidade, esta também é uma forma de expressão da história da qual participamos. As particularidades culturais são o ponto de partida e é impossível escapar delas. (2001b, p. 371). Por isso, aqui já afirmamos ser impossível sairmos totalmente da caverna, segundo o mito platônico. Nosso autor diz, neste sentido, que "a ideia de

fugir dela para um campo de máximas totalmente universais [...] é uma ilusão, e uma ilusão com consequências dolorosas." (2001b, p. 371). Tais consequências já as percebemos durante a crítica ao modo moderno de pensar a moral.

Se temos a cultura do emotivismo, cuja crítica já desenvolvemos, é importante recordar que, conforme MacIntyre, até mesmo as paixões estão dentro das tradições, elas são culturais. Isso pode causar certo estranhamento devido àquela ideia de uma separação entre natureza e cultura e que associa as paixões ou emoções com a natureza. (2010, p. 89). Inclusive, com isso, pensando que a natureza é fixa e igual em todos os ambientes e culturas, independentemente delas, como se houvesse nos humanos uma natureza pura. Ora, separar natureza de cultura, ou pensar as paixões apenas como natureza também é uma tradição, também é uma cultura. Aqui, neste caso, podemos nos reportar ao conceito de cultura, sabendo da complexidade que possui, de Tylor, quando ele diz ser ela "aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade." (2005, p. 69). Enquanto integral, o homem é totalmente imerso na sociedade, e não apenas em algumas partes. E já dissemos que o homem sem cultura é um mito.

Não apenas estamos situados nas tradições ou numa tradição e, mesmo que muitos imaginam poder fugir delas, elas são necessárias. Para MacIntyre, "não há nenhuma base, nenhum lugar para a pesquisa, nenhum modo de se avançar, avaliar, aceitar e rejeitar argumentações raciocinadas que não seja fornecido por uma ou outra tradição particular." (2010, p. 376). Precisamos das tradições, pois sem elas não há como buscar os bens e os fins, tanto nas profissões, quanto na vida como um todo. Sem elas estaríamos vazios e perdidos. A negação da tradição é a perda no niilismo. Mas este também se torna uma tradição, mesmo que negue tal participação. Aliás, como pensa MacIntyre, muitos se dão conta de que participam de uma tradição no momento em que elas falham, entram em crise, são desafiadas, criticadas. (2010, p 18).

A procura que o indivíduo faz dos bens acontece dentro das profissões, dentro da vida como um todo e dentro das particularidades das tradições. Há uma relação entre as profissões, história da vida de cada um, a tradição e as tradições. Mais ainda, segundo MacIntyre, não significa que os indivíduos não possam

transcender as limitações ou contradições dos contextos definidos pelas tradições, através da crítica e da criatividade. (2001b, 372). Não há um determinismo, nem para os indivíduos e profissões, nem mesmo para a tradição. Para ele, as tradições são vivas, "exatamente porque prosseguem uma narrativa ainda não concluída" (2001b, p. 375). Notemos que, novamente aqui, no que diz respeito às tradições, aparece o conceito de narrativa. O modo como se confeccionam, se explicam e se compreendem, passa pela narrativa. Acontece aqui de modo análogo ao que acontece na compreensão da vida entendida como um todo.

Aqui é que entra mais uma vez o papel das virtudes. Segundo MacIntyre, elas é que dão sustentação, fortalecem ou mesmo destroem as tradições. (2001b, p. 374). Poderíamos pensar que, sem as virtudes, as tradições não se formam, não se sustentam, não amadurecem e nem mesmo recebem adequada crítica. Portanto, para MacIntyre, é uma virtude aquela "de ter uma noção adequada das tradições às quais se pertence ou com as quais se depara." (2001b, p. 374). É uma virtude procurar o bem da tradição à qual se pertence, mesmo que seja com a crítica, como já foi dito. A possibilidade de destruição da tradição, acima apontada como um dos papéis das virtudes, refere-se a este sentido de crítica à tradição. É certo que este é um processo lento, como sugere Thomas Kuhn (2009), que exerceu influência no pensamento de MacIntyre.

Parece que sempre haverá uma maneira melhor, e não pior, segundo MacIntyre, de se realizar uma tarefa, mesmo aquela de se enfrentar uma tragédia, enquanto indivíduo, numa profissão e também enquanto pertencente a uma tradição ou tradições. (2001b, p. 377). É justamente mostrar a possibilidade disto o objetivo da sua obra "Justiça de Quem? Qual Racionalidade?" (2010). Segundo ele, há o que faz com que seja racional agir de um modo e não de outro e há o que faz propor e defender uma concepção da racionalidade prática e não outra, uma visão de justiça e não outra. (Cf. 2010, p. 7). Significa que se pode defender uma tradição e não outra.

Acontece que a tradição é uma forma de pesquisa dos bens e fins, assim como o são as profissões e a vida do indivíduo. MacIntyre diz que

Uma tradição é uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é construída. (2010, p. 23).

Em outras palavras, a tradição é, enquanto argumentação, pesquisa em vista de acordos e a partir de acordos, visto que eles são definidos e redefinidos. Mais ainda, as tradições existem relacionadas a outras áreas do conhecimento. No caso da ética, já que ela tem como tema o convívio prático ou a vida moral, os acordos fundamentais estão relacionados com a compreensão de racionalidade prática e de justiça. Os conflitos, externos ou internos, são em torno da racionalidade prática e da justiça, de uma e outra juntas, pois, para MacIntyre, a justiça expressa uma concomitante compreensão da racionalidade prática. (2010, p. 12).

Para compreender melhor a importância dessa característica da vida moral e social como explicação anterior ao conceito de virtude, vamos apontar ainda algumas temáticas relacionadas. Ao compreender as tradições como pesquisas, vem à tona a temática da verdade. Qual a compreensão da verdade? A teoria de verdade como adequação do intelecto com uma realidade, objeto exterior, já foi refutada conclusivamente, segundo MacIntyre, mesmo porque um fato não é afirmado independente de um juízo. (2010, p. 384). Os acordos das tradições a respeito de bens e fins não partem de algo inatacável cartesiano e nem possuem um objeto final racional absoluto hegeliano, conforme MacIntyre. (2010, p. 387). Nas buscas e sustentações das tradições, não se podem excluir a crítica e até mesmo as crises epistemológicas. Contudo, a contingência histórica do estado particular das pesquisas sempre em estado de mudança, inclusive com as crises epistemológicas, não significa a entrada no relativismo, nem no perspectivismo, no que diz respeito à verdade. Segundo MacIntyre, para formular o relativismo, é preciso ser habitante de uma tradição e, por isso, seguir padrões de raciocínio, ser um adepto dela. E não é possível simplesmente escolher aleatoriamente tradições como alguém exterior a quaisquer que sejam. (2001b, p. 377). Além disso, a possibilidade de derrota de uma tradição sobre a outra é mais um argumento contra o relativismo. De modo que,

tanto o relativismo, quando o perspectivismo são ilusões, máscaras de pretensão filosófica. (2010, p. 393-394).⁹

O convívio entre as tradições é outra temática importante que precisa ser anteriormente pensada em vista da virtude. Como é essa relação entre as tradições? Não há um padrão universal de racionalidade que possa ditar as normas do convívio ou do diálogo entre as tradições. Do contrário, entraremos numa contradição já denunciada aqui, a da possibilidade de se falar sob um ponto de vista exterior a qualquer tradição. As tradições não podem ser julgadas segundo um determinado padrão universal, é preciso que dialoguem e, segundo MacIntyre, que sejam capazes de se compreender relativamente bem. (2010, p. 397). Aqui ele apresenta o problema da tradução da tradição. Não há como supor que todas as tradições são traduzíveis, passíveis de compreensão na nossa própria língua. Conforme MacIntyre: a modernidade possui uma crença de que podemos compreender todas as tradições e tudo delas (2010, p. 412), de que ela possui uma língua internacionalizada, num cosmopolitanismo sem raízes, (2010, p. 416), de que pode relacionar-se com os textos das tradições segundo a ideia do museu de textos. (2010, p. 413). Os textos precisam estar ligados aos contextos, às tradições. (2010, p. 414). A pré-condição para a tradução das tradições e dos seus textos, para MacIntyre, é outra. Ele diz que

Apenas aqueles cuja tradição concede a possibilidade de que sua hegemonia possa ser posta em questão podem ter a garantia racional para afirmar essa mesma hegemonia. E apenas as tradições cujos adeptos reconhecem a possibilidade de intradutibilidade na sua própria língua-em-uso podem lidar adequadamente com essa possibilidade. (2010, p. 416).

Relembramos aqui toda a parte crítica ao iluminismo moderno alçada por MacIntyre. O tipo de pessoa pós-iluminista, segundo ele, é aquele alienado de qualquer tradição e que se relaciona com as tradições pensando compreender sua linguagem. Mas por ser de fora, compreende mal, e assume burocraticamente

⁹ Uma sugestão de estudo é buscar em Zubiri sua compreensão da *verdade real*. É preciso, nesta busca, atentar para o contexto do pensamento zubiriano, ao menos para a localização deste conceito dentro da trilogia "Inteligência Senciente". (2011a; 2001b; 2011c). Para Zubiri, "verdade é pura e simplesmente o momento da real presença intelectual da realidade". (2011c, p. 167). A verdade real é ratificação do real enquanto presente na inteligência senciente. (2011c, p. 169).

fragmentos delas, como um ator. (2010, p. 423). Nosso autor diz que, para este sujeito, "o mundo cotidiano deve ser tratado como um mundo de necessidades pragmáticas." (2010, p. 424). E ainda, segundo ele, isso também aconteceu nos ambientes universitários, com a preocupação com a sustentação de uma objetividade fictícia. Neste sentido, principalmente para as ciências humanas é importante não perder as tradições, pois são elas que oferecem os padrões de interpretação, aqueles que dão a possibilidade da procura pelas melhores teorias. (2010, p. 428). Até que ponto não está aqui a causa do surgimento da própria bioética? É de se pensar.

Enfim, a respeito das tradições, Torre, nas conclusões da obra que trata sobre o modelo de diálogo intercultural de MacIntyre, resume a racionalidade da tradição ou das tradições em alguns pontos. Para ele, a racionalidade da tradição

[...] implica una racionalidad de las visiones globales, una racionalidad de los contextos y particularidades, una racionalidad de la historia, una racionalidad teleológica, una racionalidad en progreso y abierta al error y las crisis, una racionalidad del bien común, una racionalidad abierta al diálogo con el otro desde el otro. (2001, p. 200).

Nesse terceiro passo que demos, MacIntyre não aponta ou separa claramente no texto um conceito de virtude, como fez em outros passos. Mas nós podemos supor uma complementação daqueles dois, ao olhar o seu posfácio da obra *Depois da Virtude*. Para ele, as virtudes são essas disposições que também sustentam as tradições na devida procura do bem dos seres humanos. (2001b, p. 258). A conclusão até aqui que podemos destacar de MacIntyre de tudo o que temos visto sobre a compreensão das virtudes é de que "[...] o exercício das virtudes não vale a pena só por si [...] mas tem sentido e finalidade mais profundos e, de fato, é ao compreender esse sentido e essa finalidade que viemos, inicialmente, a valorizar as virtudes." (2001b, p. 458). As virtudes são centrais, mas elas possuem um sentido, uma finalidade, dada pelos bens presentes e buscados cada vez mais aprofundadamente pelas profissões, a vida do ser humano e as tradições.

4.2 Animais racionais e dependentes: o florescimento humano

O pensamento tardio de MacIntyre permite-nos elencar mais um aspecto característico da vida social e moral para a explicação e aplicação do conceito de virtudes. Aqui sua preocupação não está voltada para um conceito unitário de virtudes, mas para algo que se tem deixado de lado na reflexão filosófica. É a realidade de nossa condição animal, nossa vulnerabilidade e aflição e dependência a elas relacionada. As virtudes aparecem no contexto desta condição em vista do florescimento humano, enquanto *telos* humano. Este aspecto possui um destaque, pois trata de uma realidade envolvida mais diretamente com a bioética. Ele ajudará na expressão do conceito de virtudes. Novos elementos surgirão, além daqueles que já são possíveis de coletar no exposto acima.

Este aspecto ao qual estamos nos referindo é descrito pela obra "*Animales Racionales y Dependientes: Por Qué los Seres Humanos Necesitamos las Virtudes*", publicada em inglês em 1999 (2001). A obra é uma revisão e reinscrição de três conferências dadas por MacIntyre em 1997, onde reconhece a insuficiência das respostas dadas às perguntas feitas na ocasião das conferências, como ele mesmo diz no início do prefácio (p. 9). Ali ele melhor reconhece a importância das perguntas a respeito de por que estudar e entender o que temos em comum com outras espécies animais e do "[...] *por qué es importante que los filósofos de la moral estudien la vulnerabilidad y la dependencia humanas*". (2001, p. 10).

Segundo ele, há três conjuntos de teses presentes nesta obra: aquele das semelhanças e traços que temos em comum com outros membros das espécies animais, a importância moral do reconhecimento da vulnerabilidade e da aflição, com a dependência que geram, e a necessidade existente de um tipo de associação que nem o Estado-nação moderno e nem a família atual podem proporcionar. (2001a, p. 23). Significa que nós seres humanos possuímos semelhanças e traços em comum com os outros animais, dentre eles está nossa condição de "vulnerabilidade e aflição" e dependência, e que é necessário, pois, tanto o reconhecimento desta realidade, quanto um tipo específico de relações sociais para que haja o florescimento humano.

Inicialmente, vamos reconhecer, junto com MacIntyre, que este tema não tem sido tratado o suficiente dentro da filosofia. Veremos como ele o apresenta, como o

relaciona com o florescimento humano e que tipo de vida social e política dá condições para este florescimento. Por fim, delineamos mais uma compreensão das virtudes a partir deste ponto e daqueles já apresentados, ou seja, das profissões, da vida vista como um todo e das tradições. É como um quarto momento, este aqui por nós gerado a partir do nosso autor, a dar a tonalidade do conceito de virtudes.

4.2.1 O não reconhecimento da vulnerabilidade e da aflição

No entendimento de MacIntyre, ao longo da história da filosofia, os filósofos não têm dado suficiente atenção à dimensão animal do ser humano e suas implicações para a reflexão, mais especificamente para a reflexão ética. Há uma tendência em esquecermos nossa animalidade, exagerando nas diferenças que possuímos em relação às outras espécies animais. (2001a, p. 26). Ela não tem sido levada em conta na história da filosofia do ocidente, com raras exceções. (2001a, p. 15). O mesmo se pode dizer da vulnerabilidade, da *aflicción* e da dependência humanas. Antes, com frequência aparece o não reconhecimento da vulnerabilidade, da aflição e da conseqüente dependência, inclusive entre os que cuidam dos vulneráveis. Segundo Gilson, MacIntyre ainda é considerado uma exceção nos estudos de filosofia, no sentido da consideração que dá à natureza corporal animal do ser humano, sua vulnerabilidade. (2014, p. 17). E, ainda, para ele MacIntyre poderia ter dito que a causa desta negação ou ausência do tema é que ela antes é compreendida simplesmente enquanto abertura à aflição, ao sofrimento. Ela é mais do que isso, é uma condição, como o próprio MacIntyre descreveu. (GILSON, 2014, p. 24-25).

Para MacIntyre,

Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos, continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. (2001a, p. 16).

Os agentes morais, no máximo, nesta visão, tendem a pensar que estiveram ou poderão estar algum dia novamente em situação de vulnerabilidade e afligidos e, por conseguinte, em situação de dependência. É isso que fazemos, normalmente reconhecemos a dependência nos outros, pela vulnerabilidade e a aflição em que estão, o que é necessário, e limitamos este reconhecimento a nós mesmos para alguns momentos apenas. É como se tais agentes, chamados de cuidadores, fossem separados daqueles vulneráveis, ou como se todos não participássemos da mesma condição, vulneráveis e afligidos como animais que somos, dependentes. Ali a dependência é entendida como uma situação momentânea e não uma condição. Há, além disso, sim, graus distintos de vulnerabilidade e aflição, de dependência, entre os mais diferentes animais e entre os humanos. Em alguns momentos se está mais ou menos afligido. Vulnerabilidade e aflição, e a dependência decorrente, é condição e não, como possibilidade, um estar de vez em quando. Não se está apenas em alguns momentos afligido. Vulnerável, afligido e dependente se é.

4.2.2 A animalidade humana

É preciso perceber as diferenças entre os animais não humanos para ver o que os humanos compartilham com eles. Contudo, segundo MacIntyre, não se pode atribuir uma única condição a todos os animais como fez Heidegger. (2001a, p. 67). Para MacIntyre,

se puede comprender mejor a los seres humanos si se toman en cuenta los tipos de creencias y comportamientos que comparten con otras especies animales inteligentes, como los delfines, y si se entiende que las acciones y creencias humanas se desarrollan a partir de esos rasgos compartidos y o que en cierta medida, siempre dependen de ellos. (2011a, p. 59).

A partir da análise de algumas pesquisas científicas e de argumentos que discutem a possibilidade de animais não humanos terem pensamentos, crenças, razões para atuar e linguagem, e estabelecendo relações entre estas características analisadas, MacIntyre conclui que

Una gran parte de lo que el ser humano tiene de animal inteligente no es específicamente humano, pero eso puede no ser visto con claridad si se supone que existen argumentos bien fundados para concluir que los seres que carecen de lenguaje no pueden tener creencias o que su acción no puede ser motivada por creencias. (2001a, p. 58).

Quer dizer que algumas espécies de animais não humanos possuem crenças, pensamentos e razões para atuar, porém num nível pré-linguístico. Se somente a linguagem permite a reflexão sobre a verdade ou a falsidade das crenças, como acontece com os seres humanos, não precisa haver a linguagem para uma distinção elementar do que é verdadeiro do falso, como acontece nos animais não humanos e também humanos. Inclusive muitas das atividades humanas somente são possíveis a partir de capacidades pré-linguísticas, reconhecidas nos não humanos, como nos golfinhos. Os humanos reagem ao modo pré-linguístico e necessitam dele como os animais. O que sucede com os golfinhos sucede com os seres humanos. Em vez de compreender certos animais como não linguísticos, MacIntyre os vê como pré-linguísticos. Assim, esta característica possuem os seres humanos, que também são linguísticos, reflexivos. (2001a, p. 53-54; p. 70; p. 74).

A busca do bem e dos fins para os seres humanos reveste-se de uma distinção quando se leva em conta as características animais humanas. Ela se dá enquanto participante da vida animal. Lembremos a crítica de Hume, a respeito do que Moore chamou de falácia naturalista, mas é inevitável que a procura ética pelos bens e fins não pode deixar de levar em conta a animalidade humana, sua capacidade pré-linguística e sua capacidade linguística relacionada a esta. Ninguém deixa a natureza ou o ser ao pensar no dever ser. Ou será possível a separação entre natureza e ética? Os valores éticos não são redutíveis à natureza, mas estão imbricados nela, como sugere Brito. (2010, p. 226). Que o ser humano se redireciona e se refaz ao adquirir mais e mais linguagem ou ao refletir é uma verdade, porém continua sendo animal. Contudo, para MacIntyre, é preciso ficar atento à visão de que o ser humano é animal e adicionalmente algo mais, como se a sua natureza humana fosse uma adição externa à sua primeira natureza animal. Não há esta linha divisória nítida entre os animais humanos e os membros das espécies não humanas. (2001a, p. 68-69). As próprias faculdades pré-linguísticas, citadas acima, põem em dúvida esta linha divisória rígida. Para MacIntyre,

[...] prestar atención exclusiva o casi exclusivamente a estas diferencias suele impedir que se vea con claridad la importancia de la continuidad y de las semejanzas entre algunos aspectos de comportamiento inteligente de los animales no humanos y la racionalidad práctica, moldeada por el lenguaje, del ser humano. (2001a, p. 69).

Os seres humanos possuem a linguagem e, mais, fazem uso reflexivo da linguagem. Nisto eles se distinguem dos outros animais. Contudo, observa MacIntyre, não existe uma linha divisória rígida entre os animais humanos e os não humanos. Quer dizer, há diferenças nas semelhanças. O que existe é uma escala em que os seres humanos, distinguindo-se pela linguagem e seu uso reflexivo, ocupam um lugar que ele chama de superior. E isso não elimina o que os seres humanos compartilham com outros animais. (2001a, p. 76). As reações com seu entorno são de tipo diferente, mas analógicas às de certos outros animais. Alguns animais não humanos, diz MacIntyre, se orientam por um tipo de *razonamiento*, "el que se manifiesta en el hecho de que asuman que esto es una razón para hacer aquello, un tipo de razonamiento que debe ser caracterizado por analogía con el entendimiento humano". (2001a, p. 79). Esta analogia entre as razões para atuar acontece também com a capacidade de formação de grupos, reforçada inclusive na relação com os humanos. Quer dizer, conforme MacIntyre, que as relações dos animais não humanos com os humanos são análogas as dos humanos entre si. (2001a, p. 79).

4.2.3 O florescimento humano

Os seres humanos necessitam do que MacIntyre chama de florescimento. Para ele, essa é uma questão de fato que os campos científicos podem demonstrar, apesar de que para saber o que significa florescer requer-se uma investigação determinada e uma valoração. Florescer significaria desenvolver ou amadurecer determinadas características, segundo a espécie. (2001a, p. 82). O florescimento de um golfinho é diferente de um elefante, que é diferente de um gorila e assim por diante, como de um humano. Florescer implica, dentro destas características, o uso do conceito básico de bem, o desenvolvimento da racionalidade prática

independente, a aquisição das virtudes, as relações sociais de reciprocidade. (2001a, p. 83). Passemos à explicação destas implicações relativas ao florescimento humano.

Há três maneiras de se atribuir bondade, enquanto aceção de bem. Bom pode ser um meio para obter algo mais, quer dizer, algo pode ser bom somente como meio. Em segundo lugar, boa pode ser uma prática que possui determinados bens intrínsecos, ou aquilo que já vimos como bens internos, para os indivíduos e a coletividade. E, por último, bom pode ser uma atribuição a aquilo que é melhor para os seres humanos enquanto humanos e não apenas para certos indivíduos ou sociedades em uma situação concreta. O florescimento humano depende destes juízos em torno do bem, que também estão relacionados às características da espécie, que já iniciamos a descrever anteriormente. (2001a, p. 84-85). Parece que florescer é buscar e viver o bem enquanto humano, com suas características. Enquanto busca, somente se pode levar a cabo com as virtudes.

A respeito das características, em primeiro lugar, conforme MacIntyre, nossos comportamentos nunca são inteiramente independentes da herança e da natureza animal. (2001a, p. 67). "*Tanto los delfines como el ser humano tienen una identidad animal y un pasado animal. [...] pero también, a la diferencia de los delfines, tiene la posibilidad de entender su identidad animal [...].*" (2001a, p. 100-1001). Nossa procura por bens e fins se dá enquanto animais humanos, não separada desta condição, não inteiramente independente ao menos. Para MacIntyre, seguindo Merleau Ponty, o ser humano não apenas tem um corpo, mas é um corpo (2001a, p. 20-21), corpo animal. A vulnerabilidade e aflição e a dependência por elas gerada de que apontávamos acima, são características estreitamente relacionadas a esta da animalidade e corporeidade humanas. Vulnerabilidade e aflição são pares inseparáveis e a dependência vem deste par. Elas aparecem com força na infância, mas são constantes e não se extinguem, não são apenas em alguns momentos. Para MacIntyre,

[...] la incapacidad para transformar las actitudes e relaciones de la primera infancia tiene como consecuencia que sea imposible alcanzar la independencia, que sea imposible reconocer con sinceridad y realismo las dependencias y los afectos, de modo que uno queda cautivo de esas dependencias, afectos y conflictos. El reconocimiento de la dependencia es la clave de la independencia. (2001a, p. 103).

O florescimento tem seu começo na infância a partir da dependência, que parece não terminar e, na compreensão antropológica social aqui exposta, nem é bom que termine. Para entrar no processo de florescimento, a criança precisa transformar pouco a pouco seu conjunto motivacional para atuar, de razões externas para razões internas, quer dizer, procurar os bens enquanto tais nas ações e não apenas enquanto lhe pareçam bens aos seus desejos. Segundo MacIntyre, as qualidades para a iniciação e o desenvolvimento são as virtudes morais e intelectuais, nem sempre agradáveis e úteis, como quis dizer Hume (2001a, p. 105-106), e que já precisam estar presentes nos educadores. (2001a, p. 107).

A segunda característica dos seres humanos, a racionalidade prática, não é separada desta condição animal. É enquanto corpo, enquanto animais, que somos *razonadores prácticos*. Nossa inteligência é animal. Tudo o que pode inibir estas características humanas ameaça o florescimento humano. Antes os seres humanos precisam ver-se e reconhecer-se como *razonadores prácticos*, que procuram o bem, quer dizer que possuem a capacidade de se orientarem para o bem em sua prática cotidiana. Para MacIntyre, "*El ser humano necesita aprender a verse a sí mismo como razonador práctico con respecto a los bienes, con respecto a lo que es mejor hacer en ocasiones concretas y con respecto a la mejor manera de vivir la vida*". (2001a, p. 85). Se os seres humanos possuem a linguagem enquanto possibilidade reflexiva, a aquisição da linguagem não é suficiente. (2001a, p. 88). Precisam aprender, e aprender com os outros, a desenvolver esta sua característica reflexiva. Na prática, quando busca o que é o melhor a fazer para além dos desejos mais imediatos, já está exercendo a racionalidade prática independente. E vai perceber, enquanto dependente que sempre é e será, a necessidade dos outros no raciocínio prático.

A busca do bem, para MacIntyre, exige de quem possui a racionalidade prática

[...] su capacidad para desligarse de la inmediatez de sus propios deseos, su capacidad para imaginar con realismo distintos futuros posibles, y su disposición a reconocer varias modalidades de lo bueno y para hacer verdaderos juicios prácticos con respecto a ellas. [...] sólo disponen de esas capacidades quienes han adquirido un cierto conjunto de virtudes morales e intelectuales. (2001a, p. 114-115).

A aquisição das virtudes se deve a outras pessoas, no âmbito da educação enquanto convívio com outros, tanto na infância como na vida adulta. Mesmo que na vida adulta a pessoa tenha chegado à maturidade moral, com certo nível de reflexão independente, com superação em grande parte de relações de dependência, para MacIntyre, "*durante toda la vida son necesarios los demás para apoyar em razonamiento práctico.*" (2001a, p. 115). Ser reflexivo independente não significa um isolamento, mas um indicativo de florescimento, que é com os outros, enquanto animais racionais e dependentes, vulneráveis e afligidos. Nosso autor diz que a independência significa "*tener la capacidad y la disposición para evaluar las razones para actuar ofrecidas por otros.*" (2001a, p. 126). No que diz respeito aos desafios que surgem na vida moral, para proteger-se dos erros, a amizade e a deliberação comum são indispensáveis. Confiar apenas em seus próprios juízos converte-se em uma fonte de fantasias.

Configura-se, assim, uma terceira importante característica dos animais humanos, a vida social. MacIntyre diz que, "*para su florecimiento, los seres humanos necesitan las relaciones sociales.*" (2001a, p. 85). E não são quaisquer relações sociais, visto que nelas eles precisam aprender a respeito de seu próprio florescimento, enquanto *razonadores prácticos*. Lembra-se que o florescimento depende da atribuição específica do que seja bom para o humano enquanto humano. Se, para MacIntyre, "*[...] una comunidad florece, su red de relaciones familiares, vecinales y profesionales florecen, cuando las actividades de sus miembros que buscan el bien común están moldeadas por la racionalidad práctica*" (2001a, p. 129), é preciso lembrar aquelas exigências da busca do bem apontadas acima. Ali onde aparece a solidez da racionalidade prática.

Ainda mais, a contribuição dos outros não deixa de ser também enquanto animais vulneráveis, dependentes e afligidos, capazes de florescer e de exercer a racionalidade prática, buscando a independência. Para MacIntyre,

Llegar a ser un auténtico razonador práctico independiente es un logro, pero siempre es un logro para el que los demás también han contribuido de manera esencial. Las primeras contribuciones se refieren directamente a la existencia animal del ser humano, a lo que comparte en su desarrollo con miembros de otras especies inteligentes. (2001a, p. 100).

É, porquanto, de um tipo específico de relações sociais que os seres humanos necessitam para o florescimento e no florescimento: relações de reciprocidade. A ideia é de que, para e ao florescer, o ser humano se encontre envolvido, segundo MacIntyre, em uma rede de reciprocidade. (2001a, p. 120). Reciprocidade no que diz respeito ao bem do indivíduo e o bem da comunidade, bens compartilhados. Nela ele procura o bem e está em vista do bem do ser humano enquanto humano e com outros humanos. O bem do indivíduo não é separado do bem da coletividade, da comunidade. Há uma cooperação, uma recíproca procura do bem de todos e de cada um. Não é possível buscar o bem de si sem buscar juntamente o bem da coletividade, o bem comum.

É notável que MacIntyre não desligue a racionalidade prática da racionalidade política. Para ele "*no es posible llegar a ser un auténtico razonador práctico sin ser también en cierta medida un razonador político [...]*". (2001a, p. 165). Isso se dá por que, segundo ele, somente podemos identificar os bens individuais na identificação dos bens comuns e estes, por sua vez, são identificados contribuindo na deliberação conjunta, no raciocínio político.

Conforme MacIntyre, pode-se florescer sem o exercício do raciocínio prático, florescer plenamente somente com o raciocínio prático, mas para qualquer florescimento são necessárias as virtudes. E estas são aprendidas na comunidade, na rede de reciprocidade. Ali os seres humanos aprendem a dar explicações inteligíveis de seu raciocínio. (2001a, p. 126).

Contudo, mesmo que indispensáveis para o florescimento humano, há um perigo nas redes de reciprocidade institucionalizadas. Elas podem frustrar os seres humanos na busca do bem, a partir da dominação e privação deste bem, pelas relações sociais e políticas que se estabelecem. Inclusive MacIntyre cita Agostinho, Hobbes, Marx e Foucault como aqueles que chamaram atenção para esse aspecto. (2001a, p. 122-123). Deste modo, a ordem social e política precisa cumprir três condições, segundo ele, para incorporar as relações de reciprocidade, a fim de alcançar os bens individuais e comuns: deve ser expressão das decisões políticas de *razonadores* independentes, ter coerência com a justa generosidade, como virtude fundamental e, na rede, todos precisam ter voz. (2001a, p. 153-154). São redes que supõem as virtudes, assim como o próprio raciocínio prático, com certa

circularidade, as supõe. Sobre a racionalidade prática independente, já apontamos aqui as condições para sua existência e já afirmamos a respeito da necessidade que temos uns dos outros de decisões e bens compartilhados.

Destaquemos aqui uma das virtudes fundamentais do reconhecimento da dependência e que dá uma das condições para uma rede de reciprocidade que leva ao florescimento: a da justa generosidade. Segundo MacIntyre, ela significa uma consideração atenta e afetuosa em relação aos outros, membros ou não da comunidade, que não exige cálculos, a não ser o cálculo prudente. (2001a, p. 149). De acordo com ele, São Tomás a chama de misericórdia, a dor ou pesar pelo sofrimento do outro. (2001a, p. 148). É um afeto na medida em que aparece anterior ao juízo racional. Mas é uma virtude e não apenas uma capacidade de sentir, pois está configurada também por um juízo racional. MacIntyre diz que "*el sentimiento sin la guía da razón se transforma en sentimentalismo, y el sentimentalismo es una señal de fracaso moral.*" (2001a, p. 146). É importante reforçar que as relações de reciprocidade não se dão por causa de um sofrimento momentâneo. A justa generosidade, por isso, não aparece apenas como se houvesse uma aflição momentânea, fruto da vulnerabilidade. Já dissemos que a vulnerabilidade e a aflição são uma dupla inseparável, em MacIntyre. Por isso, para ele, "*el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las exigencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción.*" (2011a, p. 151). Ali ele também aponta que a consideração ao outro que exigem as relações comunitárias de reciprocidade independem do que sucede ao outro. Aqui está uma diferença importante no pensamento do nosso autor em relação ao que se afirma atualmente a respeito da vulnerabilidade, principalmente dentro de uma cultura liberal, justamente por não supor a vida social enquanto reciprocidade, por não reconhecer a dependência contínua inerente à condição humana.

A deliberação comum, onde todos tenham voz, também é uma condição para que as redes de reciprocidade não venham a se corromper. Para dar voz aos sem voz, haveria os representantes. Estes seriam responsáveis pelos incapazes de voz. Para desempenharem esta responsabilidade, diz MacIntyre, "*es necesario ser capaz de interiorizar el punto de vista del outro, de manera que las explicaciones que se ofrezcan respondan efectivamente a las preocupaciones e intereses del otro.*"

(2001a, p. 176). Ser representante, portanto, para MacIntyre, significa ser amigo. E, mesmo sendo sempre imperfeitos representantes de quem precisa de representação, há que se ter a virtude da veracidade fundamental. É aquela que permite o mútuo aprendizado na relação com o incapacitado, sem mentiras ou ocultamentos. (2001a, p. 177).

MacIntyre diz que nem o Estado-nação moderno e nem a família de hoje podem acomodar esse tipo de associação comunitária em que se pode alcançar o bem comum pelas virtudes do reconhecimento da dependência e da racionalidade prática independente. O Estado, principalmente pelos interesses em conflito em seu interior e a família, porque, pequena demais, precisa de outras instituições e associações, não é autossuficiente. De modo que a estrutura política e social do bem comum, com as virtudes que temos descrito e as condições para o florescimento necessitam de uma comunidade mais ou menos pequena. (2001a, p. 155-159). Quer dizer, nem tão grande como o Estado-nação e nem tão pequena como a família. Destas, uma e outra são importantes e necessárias, mas para o florescimento não bastam. Os ambientes das comunidades de certo tipo, ambientes das virtudes do reconhecimento da dependência e da racionalidade prática independente, em vista do bem comum, é que são os propícios.

Deste modo, conforme MacIntyre, uma das importantes condições para o florescimento humano é a virtude do reconhecimento da animalidade, da vulnerabilidade e a aflição, do reconhecimento da dependência e da racionalidade prática, entendidas reciprocamente relacionadas. As virtudes que o ser humano necessita para florescer ou desenvolver-se enquanto animal são aquelas próprias de animais racionais e dependentes. (2001a, p. 19). Isso significa que, para florescer enquanto humanos, precisamos raciocinar buscando o bem enquanto animais, vulneráveis e afligidos, dependentes, com os outros.

Segundo MacIntyre, a indagação racional é fundamentalmente social. (2001, p. 184). Ora, isso combina perfeitamente com o que já foi revelado do pensamento do nosso autor em outros momentos do nosso estudo. A negação feita por Nietzsche do que seria uma fraqueza humana, a dependência, que traz a compaixão como reação, não cabe aqui. Na dependência está a força e não na ilusão do isolamento, na heroica vontade de potência. A vulnerabilidade, a aflição e a

dependência decorrente são nossa força e não nossa fraqueza. Por isso, não podem ser vistas como negativas. Se há a busca da independência, antes é preciso reconhecer a dependência.

Ao final desta seção, identificamos mais um conceito de virtude, além dos três já apresentados anteriormente. Para MacIntyre, "*las cualidades intelectuales y de carácter que permiten a una persona identificar los bienes pertinentes y emplear las habilidades necesarias para conseguirlos son las excelencias, las virtudes.*" (2001a, p. 110). E se antes elas apareciam como disposições para buscar os bens nas profissões, na vida como um todo, dentro das tradições em diálogo, agora são complementadas tendo em vista as características tais do humano. São as disposições para buscar os bens enquanto vulneráveis e afligidos, dependentes, *razonadores* práticos, em busca da independência e do florescimento humanos.

Quisemos mostrar como MacIntyre conceitua as virtudes.¹⁰ Pudemos fazer isso, enquanto vimos que ele se ocupa muito mais com o ambiente que possibilita explicação e aplicação do conceito de virtudes. Aqui também suspeitamos haver uma riqueza de elementos contributivos para a bioética que precisamos explorar. Relativamente a outras partes do nosso estudo temos a mesma suspeita. A exploração e reflexão de tais elementos é o passo que daremos adiante.

¹⁰ Não é nosso escopo aqui apresentar detalhadamente o pensamento de MacIntyre, discutindo com ele, estabelecendo críticas, refutações, apontando limitações, traçando as trajetórias de suas réplicas e tréplicas. Nossa proposição está em absorver e refletir os elementos do seu pensamento para uma contribuição à bioética, limitando-nos a olhar principalmente três das suas obras. Fazemos essa nota diante da expectativa que naturalmente poderia surgir por parte dos leitores a respeito da necessidade de uma crítica ao pensamento do autor. Limitamo-nos, pois, a apontar algumas leituras críticas dele já feitas, e que foram respondidas pelo autor. As respostas também já aparecem nas edições de *Depois da Virtude* e nas comunicações do autor, nas mudanças de posicionamento na sua trajetória, como apontamos nas obras de Horton e Mendus (1994), a de Knight (1998), e a de Murphy (2003). São obras que já apresentamos anteriormente ao apontá-lo como um pensador polêmico.

5 ELEMENTOS CONTRIBUTIVOS PARA A BIOÉTICA

Retomemos novamente o desenrolar do nosso estudo. Inicialmente percebemos alguns dos perigos nos quais se encontra a bioética com seus sujeitos, ao menos alguns deles. Esta percepção nos incitou à busca de suas causas. Foi então que, com a ajuda de MacIntyre e trabalhando com o pressuposto de que a bioética é correlacionada à ética, olhamos para a situação em que se encontra a ética contemporânea. A chamada desordem, apontada por MacIntyre, segundo ele mesmo, tem suas causas históricas. Percorremos deste modo, com ele, muito esquemática e sinteticamente, o caminho histórico, genealógico e crítico. Depois, sem a pretensão de um esgotamento, evidenciamos algumas questões críticas da *episteme* moderna no que diz respeito à ética, sendo que o pensamento de MacIntyre é contraponto delas. No passo seguinte, procuramos mostrar como MacIntyre repropõe o conceito de virtude, contextualizando-o dentro de características sociais e morais. Foi necessário traçarmos este caminho para nossos objetivos. Nosso estudo não é propriamente sobre o pensamento do autor, vendo todas as suas nuances, diálogos, críticas, limitações. Não é um estudo completo do autor e nem mesmo um estudo ostensivo sobre a filosofia do autor. Mostramos seu pensamento, principalmente em três obras, com um objetivo de trazer elementos contributivos para a bioética.

A partir deste caminho feito, e porque tivemos que fazê-lo, vamos evidenciar agora elementos contributivos para a bioética. O objetivo final, proposto desde o início deste nosso estudo, repetimos, é o de indicarmos caminhos para a fundamentação da bioética, delineando elementos de uma perspectiva para a sua reflexão. Isto é, procuraremos destacar o que é necessário para o ambiente bioético, marcando uma perspectiva, através de elementos. Para nós, esta perspectiva ou *episteme* do ambiente da bioética é a da ética de virtudes. Também aqui não teremos a pretensão de um esgotamento dos pontos. O que está apresentado acima dentro do nosso texto, para além de todo o pensamento de MacIntyre, possui uma riqueza que pode ser ainda mais explorada. O mesmo se pode dizer do que foi coletado em termos de elementos para a bioética. Uma captação deles foi feita, mas outros mais podem ser refletidos. Dentro da mesma perspectiva de MacIntyre

compreende-se essa captação. Isto é, ela foi feita a partir das preocupações pessoais com a ética em sintonia com o estudo da bioética até o momento.

5.1 Observações preliminares

Antes, contudo, de evidenciarmos os elementos da ética de virtudes que contribuem para a bioética, precisamos tecer algumas observações. Em primeiro lugar, o que pode ser considerado um elemento contributivo para a bioética? E por que podemos considerá-lo como tal? Qual o critério para isso?

Escolhemos captar "elementos", pela liberdade que proporciona em termos de encontrar contribuições. Pensamos, sim, na possibilidade de usarmos a noção de categorias, pontos, questões, aspectos, segundo conceitos de Laurence Bardin (1977, p.117). Vimos que os elementos poderiam oferecer maior riqueza. Deixaria mais aberto, da mesma forma, o caminhar posterior de uma perspectiva de fundamentação da bioética.

Como critério para definir elementos contributivos para a bioética, escolhemos a própria conceituação de ética e pelo que dela se especifica a bioética. Já no início de nosso estudo delineamos uma conceituação de ética, retirada de Ferrer e Álvarez (2005, p. 29), enquanto reflexão da moral vivida pelas pessoas e grupos. Isto significa que os elementos trarão contribuições para a racionalidade prática ética. Sobre a compreensão de bioética, entre outros conceitos que servem como uma espécie de lente para descobrir os elementos contributivos da bioética, escolhemos o da Enciclopédia de Bioética, em sua terceira edição.

A palavra bioética, de tempo recente, tem denotado não justamente um particular campo da pesquisa humana – a intercessão da ética e as ciências da vida, mas também uma disciplina acadêmica; uma força política na medicina, biologia e estudos do meio ambiente e uma perspectiva cultural de várias consequências. Entendida estritamente, bioética é simplesmente mais um novo campo que emergiu em face das grandes mudanças científicas e tecnológicas. (Nossa tradução). (CALLAHAN, In: POST, 2004, p. 278).

Contudo, nessa busca de elementos, é preciso ter em mente que a bioética é uma tradição que se vai delineando, inclusive com suas limitações, conforme Jennings, editor da quarta edição da Enciclopédia. Para ele, esta edição da Enciclopédia aponta, mais claramente do que a terceira edição, as limitações da bioética, sobre o que ela tem feito e sobre o que ela tem que fazer ou deveria ter feito. (2014, p. xviii). Deste modo, o critério de percepção dos elementos carrega certa limitação. E, como nosso intuito é o de trazer contribuições, inevitavelmente os próprios elementos em certa medida afirmam-se, ancorados anteriormente na tradição ética. No nosso caso, é a aristotélica, no modo como MacIntyre a retoma. Assim, certa circularidade metodológica impõe-se. Quer dizer, o que já se tem enquanto bioética, no sentido de uma tradição em desenvolvimento, ajuda saber o que contribui para ela mesma. Contudo, justamente por que ela tem suas limitações, não consegue dizer tudo de que ela precisa. Isso pode ser notado principalmente a partir das críticas à ética contemporânea, feitas por MacIntyre, nas quais a bioética encontra-se envolvida.

Uma segunda observação a ser levada em conta é que, na medida do possível, procuraremos dar unidade entre os elementos, correlacionando-os, a partir do que vimos do pensamento de MacIntyre. Há uma interdependência entre os elementos aqui apresentados. As críticas feitas por MacIntyre à fragmentação e perda de ordem no pensamento ético contemporâneo sugerem essa procura por unidade epistemológica. Isso não significa que é apenas uma busca nossa. Há tendência aqui a tal unidade entre os elementos, pois eles vêm da mesma fonte, do mesmo autor, não obstante as críticas que a ele podem ser feitas. Mais do que isso, a unidade existe ali. O intuito é o de mostrar esta unidade epistêmica, marcando uma perspectiva epistemológica, certa *episteme* para a bioética. Vai aparecer, assim, não outra bioética, mas a procura pelo melhor modo de se fazer bioética.

No transfundo dos elementos vão aparecendo mais do que pontos de referência reflexivos, mostram-se princípios, princípios verdadeiramente éticos, entendidos como arqueológicos. Vimos que há *epistemes* no desenrolar histórico da ética, para cujo esclarecimento é preciso arqueologia. Justificamos apontar uma *episteme* como ponto de partida, pois não há um partir do nada em ética e bioética. Entendemos assim de uma forma diferente dos chamados desconstrucionistas (Cf. FERRATER MORA, 2000, p. 669) que, ao propor uma crítica às *epistemes*, de modo

especial à moderna, preferem não indicar *episteme* nenhuma. Ora, isso tudo indica a necessidade da unidade no pensamento ou plano de fundo da bioética. Um plano de fundo que sempre precisa ser trazido à luz, explicitado, especialmente no diálogo. Sem essa tomada de consciência, torna-se difícil saber de que tradição fazemos parte, ou de mostrar quem somos no diálogo. Sem este ponto não há como dialogar, pois não há falas que se identificam. Sabemos que aqui alguns dos elementos descritos podem ser encontrados em muitos autores. Contudo, o conjunto deles todos, logo o será percebido pelas características, somente pode ser encontrado seguindo a tradição aristotélica, como MacIntyre o faz.

Os elementos que serão apresentados possuem referência ao que foi apresentado no decorrer do texto. Eventualmente podem aparecer relações diretas com as partes escritas. Contudo, mantendo a cientificidade, para não tornar o texto enfadonho, tomamos a decisão de apontar diretamente apenas em alguns casos para partes específicas do texto, onde podem ser observados os elementos. Justamente porque eles se encontram entremeados no pensamento em diversos lugares. Tornar-se-iam demasiadamente repetitivas as referências se tomássemos a decisão de, para todos os elementos, dizer todos os lugares do texto em que podem ser percebidos. Significa que as referências aparecem, mas, pela unidade do pensamento exposto, não será preciso dar todas elas. Basta que seja percebida a presença enquanto contributiva para a bioética, dentro da *episteme* que se identificará.

5.2 Os elementos contributivos

Enumeramos e refletimos a partir de agora os elementos contributivos para a bioética que pudemos extrair das obras de MacIntyre.

5.2.1 O aspecto filosófico da bioética

Apontamos, em primeiro lugar, o fato de que é de vital importância para a bioética que ela não se esqueça de seu aspecto ou mesmo caráter filosófico. Não se pode pensar a filosofia como algo de outros ambientes, sendo a bioética separada

dela. Diga-se de passagem, isto já é um modo de pensar que precisa ser refletido filosófica e criticamente. Ou a bioética está envolvida com a filosofia, ou ela não é uma ética. Não sendo ética, já não será bioética. Se este aspecto não for levado em conta, a bioética e os bioeticistas tornam-se facilmente objetos de uso de qualquer ordem. É que a bioética não está desligada da ética filosófica.

A quarta edição da Enciclopédia de Bioética (*Bioethics*) traz claramente este engajamento ou envolvimento entre bioética e moral filosófica. É o que Jennings apresenta logo na introdução. (2014, p. xvi). Ferrer opina que na pluralidade de orientações, tendências e temas relativos à bioética há necessidade da filosofia. Diante dos mal entendidos em relação ao termo "*éticas aplicadas*", em referência à bioética, ele centra sua defesa "*en la identidad genuinamente ética y por ende filosófica del quehacer bioético.*" (2009). Defende, pois, a identidade filosófica da bioética.

Logo no início de nosso trabalho tecemos uma argumentação, relativamente longa para uma introdução, em vista da justificação da entrada na temática, num estudo bioético. Depois do que foi descrito com a ajuda de MacIntyre, ficou mais evidente o enlace da bioética com a filosofia. Se antes tínhamos que justificar este enlace, agora ele já se impõe como necessidade.

O olhar para os aspectos profundos do pensar ético, e sendo a bioética uma ética, evidenciou a necessidade do mergulho na filosofia. Reflexões sobre a liberdade, as escolhas e suas justificações, os motivos da burocracia, sobre o *ethos* filosoficamente moderno que adentra na bioética, o olhar perguntador sobre a epistemologia da bioética, todas estas questões exemplificam e já são o bastante para mostrar a imbricação da bioética com a filosofia.

Isso não significa que todo o sujeito bioeticista precisa ser um filósofo¹¹, no sentido profissional de alguém que se dedica a discutir, sistematizar e propor os conceitos da filosofia, ou que deva ser um perito em teorias filosóficas. É impossível que todos, mesmo os bioeticistas, sejam filósofos nesse sentido. Contudo, imaginamos que ao menos precisa ter certa compreensão filosófica pela qual possa entender questões e discutir razões, pois, do contrário, poderão ser feitas escolhas

¹¹ O termo torna-se de difícil definição, pois segue as acepções de filosofia que são muito variadas, segundo Ferrater Mora. (2001, ver o verbete Filosofia).

morais e não propriamente éticas. Significa que, para a ética e para a bioética não bastam os conhecimentos derivados do chamado bom senso e nem apenas os científicos. Neste aspecto, é preciso estar iniciado basicamente nas teorias e questões filosóficas implicadas na bioética que se reflete. Por isso que todo o bioeticista precisa estar aberto ao diálogo, aos mais variados sujeitos, com seus conhecimentos, inclusive filosóficos.

Em vez de uma bioética cujo trabalho esteja no uso de ferramentas já dadas e que se pode inclusive deixar de lado num momento posterior, aqui apontamos a bioética como aquela cuja vitalidade está em expressar uma filosofia, uma vida filosófica. Em vez de a bioética ser dominada pela "dinâmica da urgência", pragmatista, estética, burocrática, legalista, ela amadurece nos bens e fins dados enquanto na filosofia, permanecendo na busca intersubjetiva da excelência, da melhor vida a ser vivida. Significa a bioética como estilo de vida. Os outros elementos que aqui seguem continuam numa trilha filosófica. Reconhecê-los ou não em sua importância para a bioética também exige a reflexão filosófica.

5.2.2 A racionalidade prática

Questões de bioética não são apenas questões de valores ou questões de escolhas onde a razão se cala, como quiseram o emotivismo e os pensadores criticados por MacIntyre como alinhados ao emotivismo. Questões de bioética são questões de racionalidade prática, racionalidade prática ética, especificamente prática, como afirma Pérez-Soba Díez Del Corral, já citado no início. É a racionalidade que faz crescer a pessoa como tal. A racionalidade prática ética é, pois, específica. Ela direciona um tipo de ação, aquela em que os seus sujeitos estão envolvidos nela. Compreendemos que Pérez-Soba Díez Del Corral quer evidenciar o envolvimento do sujeito na ação pensada e realizada. Quando fala dos princípios pertencentes à experiência moral enquanto aqueles que procuram melhorar a vida do homem e não construir um mundo melhor, compreendemos que ele não quer necessariamente desprezar o melhoramento do mundo, enquanto mundo humano, quer enfatizar antes o florescimento dos sujeitos envolvidos.

Neste contexto, as virtudes da racionalidade prática ética são aquelas disposições sustentadoras da decisão, como arquétipos, como princípios da racionalidade prática ética. Recordemos todo o modo como MacIntyre retoma as virtudes, apresentando-as integradas no contexto das profissões ou práticas, da vida compreendida como um todo, das tradições em diálogo e, algo por nós feito, da animalidade e dependência humanas. Ela, a racionalidade prática ética, enquanto "princiada" pelas virtudes, é que desenvolve a bioética e apresenta-se como o elemento central, enquanto chão da ética. É claro que o chão mesmo está nas virtudes. A força da ética está nelas. Os valores dos indivíduos, grupos, comunidades, tradições, suas reflexões, suas leis, os conhecimentos advindos das atividades científicas, tudo isso é levado em conta no concurso da racionalidade prática ética. Diga-se de passagem, ela mesma vai se confeccionando, com certa circularidade, neste ambiente.

É preciso recordar enfaticamente que MacIntyre insiste no fato de existirem racionalidades e não apenas a racionalidade, assim como justiça e não apenas a justiça, virtudes e não apenas a virtude, o plural e não apenas um singular ou universal. O tipo de universalidade ética pretendida pela ética moderna mostrou-se, na crítica feita por MacIntyre, como uma ilusão, uma ficção, assim como a pura objetividade é uma ficção positivista. Não há uma racionalidade prática sem conteúdos, universal. Os conteúdos, por sua vez, existem enquanto ambientes históricos, sociais, políticos, morais. Por isso, há racionalidades práticas diferentes, justiça, virtudes, vulnerabilidades e aflições, paixões, tudo no plural. Pois assim é a vida, assim é a realidade. Elas acontecem com outros, dentro de tradições, imprescindivelmente. Há um resgate das particularidades, das diferenças, mas não com um relativismo destrutivo e sem fundamento. Dentro destes ambientes as virtudes são as disposições, referidas a eles, para a busca da melhor vida a ser vivida, ou seja, para o florescimento humano.

Os elementos que seguem estão correlacionados à racionalidade prática ética, até mesmo entrecruzam-se. Ora, isso significa que o pensar ético também é uma prática que se confecciona com a presença dos elementos da própria ética. Teorizar moralmente é uma prática entre as outras práticas morais.

5.2.3 O aspecto epistemológico

O aspecto epistemológico faz parte daquele filosófico e se pôde notar durante o estudo de MacIntyre que estamos perseguindo desde o início e que possui relação com todo o pensar ético. Refere-se, como já dissemos, aos modos de se fazer ética, ao "pensar o pensamento" sobre a moral, ao pensar a ética. É preciso observar, segundo o modo de pensar que estamos descrevendo, que a *episteme* importa à epistemologia e a toda ética. Quer dizer, o aspecto epistemológico procura dar conta da *episteme*. Contudo, esta influencia aquele. A *episteme* delinea em certa medida o modo da ética e da bioética se desenvolverem. A *episteme* é como o tipo de racionalidade ou racionalidades presentes em qualquer ação ou reflexão. É como os óculos para ver e arquitetar. Ela é como o *paradigma* ou os *paradigmas* que orientam as discussões éticas e bioéticas. Ela assemelha-se às tradições de pensamento. A *episteme* precisa ser explicitada, conforme o pensamento de Foucault e o que o próprio MacIntyre demonstrou ao fazer a crítica ao pensamento moderno. E, ao apresentar o seu modo de pensar a ética, percebemos que ele diz donde pensa, de qual tradição corresponde. Já notamos que há modos diferentes de fazer bioética. Também aqui é preciso precaver-se do relativismo.

5.2.4 A perspectiva crítica

Outro elemento da *episteme* de tradição aristotélica é a perspectiva crítica. Perfaz-se, assim, outro elemento contributivo para a bioética. Ela está presente em todo o nosso estudo. Sabemos que nem todas as perspectivas filosóficas são críticas. Nem sempre a filosofia é crítica, ao menos eminentemente, como nem sempre a crítica é filosófica. O crítico é um dos modos de se pensar eticamente, uma das *epistemes*. Já nos seus inícios a bioética possuía suas características críticas, filosoficamente críticas. Isso não significa o criticismo. Não se pode ver assim o pensamento do nosso autor, justamente pelo fato das tradições trazerem dentro de si princípios orientadores da crítica e da reflexão ética. Antes, por se localizar na tradição aristotélica, trata dos primeiros princípios e dos fins últimos. Tanto a escolha quanto a crítica fundamentais, tidas como de um sujeito vazio, são impossíveis. A partir de MacIntyre, pois, subsumimos a ideia de uma crítica impossível de ser feita

sem os princípios. A bioética, enfatizamos, precisa ser crítica e possuir os princípios. Não convém que a crítica seja a partir de um sujeito vazio, pois isso não existe, é uma ficção. E já que trabalharia com critérios orientadores, que chamamos de princípios, eles precisam ser explicitados. A crítica não possui força se não estiver ancorada em princípios, vistos como arquetípicos da reflexão. Assim como não há pesquisa sem tradição, não há crítica sem princípios. Não há reflexão sem princípios. A ausência de princípios é uma ficção. Os princípios são a realidade onde se apoiam a ética e a bioética. É preciso, sim, abandonar a ideia de princípio enquanto instrumento ou ferramenta burocrática, enquanto lei externa aos sujeitos éticos como, em certo sentido, no início do estudo identificamos. Do mesmo modo, é preciso abandonar a ideia de princípio enquanto algo compreendido fixamente, como uma essência natural pura, anterior a qualquer tradição ou cultura.

5.2.5 O aspecto teleológico da bioética

Outro ponto da *episteme* é a presença de uma teleologia. É o aspecto teleológico da ética e da bioética. É uma das marcas delineadoras da tradição aristotélica cujo resgate é necessário e a crítica pelo seu abandono na modernidade aparecem no pensamento de MacIntyre. A bioética possui este aspecto teleológico em seu nascimento, pois ela tem em vista a sobrevivência e o bem social. Ele precisa ser resgatado. É uma teleologia diferente do consequencialismo e utilitarismo. É aquela em que o fim bom já aparece nos meios. Tomemos como um exemplo o tema da ética em pesquisa. Evidentemente há um fim a ser buscado, que pode ser bom ou nem tanto assim. Suponhamos que seja um fim realmente bom, segundo o juízo excelente de todos os envolvidos. Essa bondade já precisa estar presente no meio, quer dizer, no próprio fazer-se da pesquisa.

Sem a teleologia, a ética perde a sua orientação. É uma teleologia que leva em conta a espécie ou a natureza. Contudo, a teleologia estritamente naturalista parece estranha à própria tradição aristotélica, onde vigora a racionalidade prática. Na verdade, a ética de tradição aristotélica não é apenas uma ética da racionalidade prática, é "a" ética da racionalidade prática. Em MacIntyre, a natureza tem a sua importância na estrutura teleológica, enquanto é da racionalidade prática, compreendida junto com as virtudes através do conceito de função, correlacionado

às práticas ou profissões, na vida como um todo, entendida em sua unidade, e nas tradições. Ali, natureza não é separada de cultura. Não há como evitar alguma situação particular. E a particularidade não é necessariamente uma prisão. Não significa algo negativo na ética, justamente o contrário. Não significa isolamento, pois também os vínculos, pelo ambiente social e político, não são um empecilho. Olhando para o Mito da Caverna de Platão, podemos dizer que, mesmo saindo da caverna, os olhos para ver o sol são os de quem viveu na caverna. São os de quem viveu antes de entrar na caverna. São os de quem viu sombras na caverna. No entanto, são olhos necessários, feitos na particularidade. Os sujeitos precisam de padrões de interpretação, que MacIntyre chamou de tradições, mesmo que não sejam aprisionados por elas.

Recordemos que os bens internos são os mais importantes dentro das práticas. São eles propriamente os caracterizadores das práticas. Além disso, o humano enquanto animal é visto, em MacIntyre, como tendo fins. Estes fins, que são bens, são descobertos, ou mesmo constituídos, no ambiente das redes de reciprocidade, nas comunidades de pesquisa, nos convívios e buscas entre as tradições, na vida de pesquisa. A vulnerabilidade, a aflição e a dependência acabam por aparecer como uma força de procura teleológica, de modo que os fins não sejam buscados burocraticamente, mas como necessidades inerentes à condição de quem dita os fins. Significa que a condição dita os fins e não isoladamente como numa pretensa vazia autonomia de indivíduos.

5.2.6 O convívio comum na pesquisa

A busca dos bens e fins não é uma busca apenas dos fins de indivíduos, mas do ser humano enquanto tal e dos seres humanos juntos. Evidentemente entram aqui os bens relativos aos outros seres, ao ambiente em que o ser humano vive a vida de ser humano. Por isso, este resgate da teleologia caminha junto com a definição e compartilhamento dos bens, com outros e de outros também, entre as tradições. Como vimos, o compartilhamento dos bens se dá pelo convívio amigo, segundo a ideia aristotélica de amizade. A amizade pode ser uma construção, enquanto compartilhamento de bens num certo acontecendo.

Em termos de bioética, pode acontecer através do convívio comum na pesquisa. Parece que antes é necessário certo tipo de amizade para depois haver a definição dos bens relativos à bioética, principalmente pela complexidade com que se apresentam os desafios bioéticos. No entremeio disto está o diálogo e o aprofundamento e a possível transformação dos posicionamentos anteriores em referência ao bem. É que, como se pode ver, ninguém chega ao ambiente de pesquisa bioético vazio de bens. Em bioética este convívio comum de pesquisa pode se dar através das comissões de bioética, grupos de pesquisa, ambientes institucionais variados, grupos que compartilham bens antes mesmo de entrar em discussões bioéticas.

5.2.7 A pergunta pela melhor vida a ser vivida

Outra marca desta *episteme* é a proposição ou a reproposição da pergunta pela melhor vida a ser vivida. É a excelência moral enquanto busca. É uma proposição anexa ao resgate da teleologia. Ela diz respeito ao *telos* para a vida humana. Supõe a compreensão da unidade da vida humana individual, tanto em sua história, quanto em suas dimensões. Não quer dizer uma vida pensada de modo individualista, principalmente pela compreensão antropológica, sociológica e política da mútua dependência que aparece em MacIntyre. Deste modo, o sentido dado por ele à busca da melhor vida a ser vivida diz respeito à vida individual, mas também à vida de todos os outros envolvidos na ação. As decisões bioéticas, também elas supõem a resposta a esta pergunta em relação à vida de todos os envolvidos.

5.2.8 A ética da primeira pessoa

Essa procura pela melhor vida a ser vivida está em consonância com uma retomada da ética da primeira pessoa. Nela o sujeito que atua está envolvido naquilo que faz, realizando ou não o *telos* de sua vida, não se contrapondo àquilo que lhe faz poder decidir, a natureza da sua razão prática, quer dizer, principiada pelas virtudes. Segundo Abbà, "para adotar o ponto de vista da primeira pessoa, não é suficiente considerar o sujeito agente como decisor livre e fornecer procedimentos

de raciocínio prático em vista da decisão." (2011, p. 370). Ele precisa estar envolvido na ação da qual é sujeito. Mas o que significa estar envolvido na ação? Não é quando o sujeito da ação decide segundo a lei, o dever, as regras da utilidade ou o prazer. Ele está envolvido, diz Abbà, quando se pode dizer que a sua "decisão é digna ou indigna de si mesmo, se a decisão exprime ou viola a sua natureza - e, precisamente, a natureza da sua razão prática e da sua vontade, graças à qual ele é autor da descrição que dá da própria ação". (2011, p. 370). Quer dizer que uma ética da primeira pessoa procura satisfazer o núcleo da decisão. A ação possui dignidade na medida em que satisfaz este núcleo. Na ética que leva em conta o ponto de vista do sujeito que atua, em outras palavras, continua Abbà,

"A ação não só satisfaz ou não satisfaz necessidades, interesses ou paixões; não só diz respeito aos outros; não só produz resultados; mas, antes de mais e principalmente, exhibe ou atraiçoa aquela natureza graças à qual o sujeito pode ser autor, e que constitui o primeiro critério com base no qual a ação se qualifica moralmente." (2011, p. 370).

Ora, a razão prática não é de uma natureza etérea, como pode parecer. Vimos em MacIntyre que a racionalidade prática, juntamente com a justiça, está correlacionada às tradições, possui historicidade, localiza-se dentro de uma narrativa, dentro de um cenário, dentro, ainda, de uma conversa. A particularidade aqui novamente aparece como importante. As tradições, por sua vez, dialogam, assim como as narrativas e os cenários se encontram, e os personagens convivem. A racionalidade prática, deste modo, é a de personagens concretos. Essas são as características da chamada natureza da razão prática.

Por conta destes apontamentos relativos à racionalidade prática, a compreensão do que seja a razão prática, neste caso, torna-se diferente de uma visão essencialista, universalista e fixista. A nosso ver, neste mesmo sentido, Carvalho faz uma de suas conclusões ao dizer que "é preciso assumir a precariedade de nossa compreensão e não ceder à tentação fácil do realismo ou à vulgaridade do relativismo." (2013, p. 321). Interpretamos que ele quis dizer realismo no sentido de um essencialismo absolutista da compreensão do real.

Relembramos que a busca pela melhor vida a ser vivida, apontando para o *telos* da vida humana, retomando a ética da primeira pessoa, não quer significar uma ética de indivíduos ou individualista, nem mesmo uma microética. A vida do sujeito ético e bioético passa a ser uma vida de pesquisa, uma vida de busca, envolvida em todas as suas dimensões, na mútua dependência de outros sujeitos. Combinando as compreensões que aqui se apresentaram, pode-se afirmar que a vida ética é, na expressão de MacIntyre, uma missão narrativa. Vive-se ética enquanto busca, com os outros, orientada pelas virtudes, historicamente localizada.

A compreensão unitária da humana vida privada e pública se dá dentro deste ambiente, o da ética da primeira pessoa. Na ética de virtudes, no modo como apresentamos, não há esta fragmentação denunciada por MacIntyre. Não pode haver, pois então se volta para uma vida burocrática, cujos fins públicos não são os do sujeito. Quer dizer, ele, enquanto racionalidade prática, não está envolvido em tais fins. Muito mais se torna possuidor de racionalidade instrumental e instrumentalizada.

A bioética possui potencialidade de fazer acontecer esta vida comum de pesquisa, enquanto busca pela melhor vida a ser vivida, tendo a frente a temática das relações com a vida, na medida em que se apresenta como um encontro entre sujeitos de diferentes áreas de conhecimento. Enquanto ética, ela parece provocar certa amizade, tendo em vista certa procura de determinados fins comuns. Ressaltamos que não podem faltar as virtudes para que haja bioética. E, neste caso, de modo especial as virtudes do reconhecimento da vulnerabilidade e aflição, do reconhecimento da dependência, da busca da racionalidade independente, da justa generosidade, da veracidade fundamental. São aquelas necessárias na tessitura das redes de reciprocidade. É preciso levar tudo isto em conta quando se afirma o ponto de vista do sujeito que atua, o ponto de vista da primeira pessoa. Ficaria muito difícil alcançar os fins da bioética se os meios fossem atravessados por aqueles elementos do emotivismo, da burocracia, elementos questionados por MacIntyre a respeito da racionalidade moderna e modernizante. No ponto de vista assim chamada da terceira pessoa, perde-se o núcleo de decisão, ou, ao menos, a ele resta uma decisão deveras pequena, reducionista, como por exemplo, cumprir leis, obedecer a uma deontologia, procurar o prazer, evitar sofrimento, confluir

socialmente. A natureza da razão prática, no sentido que demos, e enquanto habitada nas virtudes, ou principiada nelas, procura a excelência.

5.2.9 A defesa de uma *episteme* e não outra

O pensamento ético e bioético não é imune a armadilhas, bem como as suas *epistemes* não o são. É possível nem mesmo se notar num caminho errado, usando um paradigma não adequado, ao menos segundo outro paradigma, ou na crise de determinado paradigma. O estudo de MacIntyre nos apontou à possibilidade de se defender uma *episteme* e não outra. É o aspecto da validade. MacIntyre quis dizer que há possibilidade de se propor defender uma racionalidade prática e não outra. Por conta da *episteme* aristotélica, da qual MacIntyre faz parte, há modos melhores e piores de se pensar e agir.

Uma confirmação deste elemento aqui captado pode ser encontrada na pesquisa de Carvalho, em seu estudo sobre a hermenêutica e a filosofia moral em Alasdair MacIntyre. Diz ele que

O movimento central de sua crítica filosófica é baseado na afirmação sincera da possibilidade da verdade, mas, fundamentalmente, como estando situada no âmbito da falibilidade e da finitude da razão humana. Daí porque ele nunca ter se recusado a mudar de posição, a refazer seus argumentos, a reconstruir sua perspectiva filosófica diante da argumentação convincente do outro e que abra novas possibilidades de compreensão da coisa em questão [...]. Noutras palavras, permitindo-se o direito de não ter razão. (2013, 318).

Foi o que aconteceu quando falamos em possíveis distorções na bioética. Admitimos subliminarmente, já na introdução da pesquisa, que há modos melhores ou piores de se fazer bioética. Há possibilidade do conhecimento do melhor. Há a ideia de validade. A bioética não aparece como um espaço em que vale tudo.

5.2.10 Alguma ideia sobre a verdade

Mas como se determina e quem diz o que é o melhor e o que é o pior? É, pois, importante citar a necessidade da construção de alguma ideia de verdade e também relacioná-la a sujeitos dela construtores. O que e quem determina a validade de um raciocínio? É preciso responder a esta pergunta dentro da bioética. A validade vem de um juízo verdadeiro.

Mas qual é a base para um juízo verdadeiro? É inescapável este aspecto para a bioética, se ela não quiser ser um ambiente de opiniões ou, de outro lado, autoritarismos e fundamentalismos. Por isso, o modo de responder, como vimos criticamente, não pode ser na perspectiva da justificação moral moderna, nem mesmo num dogmatismo fundamentalista. É, novamente, no diálogo intercultural. Não estamos falando de um totalitarismo ou de um relativismo, mas de uma espécie de realismo¹², como foi dito acima. Da mesma forma não há lugar para o perspectivismo, o que foi uma das críticas de MacIntyre. Também é bom lembrar a ilusão do universal. Para deixar bem claro chamemos de aspecto dialogal este elemento que tiramos para a bioética. Somos coautores das narrativas das quais fazemos parte. Do mesmo modo como nascemos num ambiente narrativo, precisamos das narrativas, somos autores delas. É mais um daqueles elementos transversais que aqui fazemos aflorar do pensamento do nosso autor.

O juízo verdadeiro é aquele consoante à virtude da razão prática. A escolha melhor é aquela digna da natureza da razão prática, no modo como apresentamos acima. Não há essa natureza pura da racionalidade prática. Em vista das dificuldades que o termo natureza pode gerar, repetimos que a compreensão antropológica multidimensional unitária, histórica e dinâmica, define o que se compreende por natureza da razão prática. Junto ao conceito de natureza, em MacIntyre, aparece o conceito de função. A boa racionalidade prática é aquela que

¹² Para melhor desenvolver a perspectiva que aponta uma ideia de *verdade*, a possibilidade de se defender uma *episteme* e não outra, evidentemente é necessário trabalhar as fontes donde MacIntyre provê seus conceitos. Não é o caso aqui de traçarmos este aprofundamento, pois, como dissemos, apontamos os elementos. Contudo, sugere-se que um estudo do pensamento de Xavier Zubiri, da sua trilogia sobre a inteligência senciente, complementa a perspectiva gnosiológica realista que aqui apenas se esboça. Este não é o realismo clássico, do qual também MacIntyre se distancia, segundo o que sugere Carvalho (2013, p.321).

exerce de modo excelente sua função, isto é, virtuosamente, relacionada ao seu ambiente. A função também está relacionada às tradições, à dinamicidade histórica.

Uma boa compreensão da verdade aqui seria aquela buscada no convívio entre as práticas, indivíduos, tradições, comunidades, orientada pelas virtudes, em vista do florescimento humano. Enquanto compreendida na unidade do pensamento que estamos trabalhando, o que existem mesmo são verdades que se aprofundam em comunicação, sempre impulsionadas pelas excelências, as virtudes.

Sem uma ideia de verdade, ficamos sem saber não apenas o que são as melhores ações, mas também sem saber que não são. Nem se procuram as melhores ações. MacIntyre mostrou a ausência da distinção entre as relações sociais manipuladoras e as não manipuladoras. Há uma seriedade que brota daqui, diante da possibilidade da ética moderna e modernizante, influenciadora de nossos ambientes. A liberdade de indiferença que Pinckaers denunciou de que falamos no início do nosso estudo não pode governar a bioética. Ela não tem chão, não se sustenta, é apenas opinião, não é verdadeira liberdade, não tem direção. A grandeza da realidade da vida não permite que a indiferença seja sua condutora. Seria uma negação da racionalidade prática ética, agir de acordo com a liberdade de indiferença.

A compreensão dissimuladora e individualista do mundo social, como foi denunciada por MacIntyre, promove a destruição das relações unificadoras, de identificação entre sujeitos nas comunidades. Perde-se o vínculo dado nos bens, tidos como fins, na amizade. O mundo social desintegra-se. Neste ambiente, parece que o passo para a violência torna-se curto.

Uma dimensão importante deste elemento dialogal é o fato de o diálogo ser realizado não apenas entre indivíduos. Já que participa de tradições, da história, o mesmo debate acontece entre tradições. Os indivíduos dão, sim, sua contribuição, pois evidentemente não há trabalho de pesquisa sem eles. Mas o destaque no debate está por conta de ser entre as tradições, onde os indivíduos se localizam ou têm o ponto de partida para a pesquisa e o diálogo. Nossos problemas bioéticos não são particulares. São entre os mais diversos sujeitos, e não apenas indivíduos. São entre as tradições, instituições, grupos, lugares, ambientes, *epistemes*. Isso é mais evidente em relação às questões amplas, planetárias, como é o caso dos problemas

ecológicos. Mas aparecem como evidentes nas questões sociais e políticas, como são as da bioética e a saúde pública e a pesquisa com seres humanos. Contudo, nem mesmo os problemas aparentemente relativos apenas à intimidade da vida privada são estritamente individuais e privados. Toma-se o exemplo das questões relativas ao comportamento sexual. A interdependência de que falamos impede que nossas questões mais íntimas não atinjam o convívio com outros. Desta forma o diálogo precisa ser ampliado e não pode se dar apenas entre indivíduos, mas entre tradições, tanto as do presente como as do passado.

5.2.11 A precisão da linguagem

Um dos aspectos importantes que vem desde o artigo de Anscombe, certamente com a influência da filosofia da linguagem, é o aspecto da precisão da linguagem. Quando determinadas expressões linguísticas são usadas, é preciso saber do que mesmo se esta falando. Significa que o problema semântico também é importante para a bioética. Pelas possibilidades de distorções todas acontecidas é necessário dar clareza aos termos, dentro do possível, evidentemente. As palavras, os pensamentos, as *epistemes* têm suas origens e seus significados que vão mudando com o tempo. A intensidade do significado pode mudar historicamente, como denunciou Anscombe. É preciso expressá-los, apontando qual dos significados se quer destacar, evitando uma "Babel" ética e bioética. O diálogo entre as tradições passa por este esclarecimento dos significados, pois, do contrário, a incomensurabilidade entre os proponentes prevalece. Contudo, a intradutibilidade entre elas é uma possibilidade que precisa ser levada em conta. Como acontece com as línguas, assim também pode acontecer com as diferentes tradições em ética e bioética.

Por tudo o que já dissemos, é bom recordar que a linguagem, assim como a racionalidade prática, as virtudes, e os diversos outros elementos não são desligados de tradições. Ninguém consegue ter uma linguagem despegada de uma tradição. Diz Carvalho, lembrando ideia de Gadamer, que

[...] a linguagem é o repositório último de nossas compreensões, esperanças, desilusões e projetos de liberdade, transformação e revolução. Mas, como MacIntyre lembra, um *medium* que não se faz fora da sociabilidade, da relação com o outro e com o mundo, dos falantes e do falado. (2013, p. 321).

Os próximos elementos mostrarão mais claramente o que queremos dizer. A falta do substrato que dá sentido aos termos que hoje usamos, inclusive na bioética, é o que faz acontecer a desordem, dificulta o diálogo e não dá consecução ao que poderiam ser os melhores fins da bioética. É neste ambiente todo que se localiza a bioética.

5.2.12 A necessidade de pressupostos

Segundo o que temos visto, toda racionalidade ética ou *episteme* possui e necessita de pressupostos. É preciso, certamente, que sejam expressos, para o melhor desenvolvimento do diálogo, sem dissimulações. Eles são os sociais, os políticos, os culturais, as tradições, as narrativas, os sujeitos éticos e bioéticos com suas características. No caso de uma ética de virtudes, mesmo do conceito de virtudes, há dependência de tais pressupostos. Os próprios princípios são apresentados como pressupostos, pois do contrário não se poderia nem mesmo raciocinar, estabelecer caminho, busca aproximativa da melhor orientação para a ação. Inclusive, quando MacIntyre descreveu as virtudes, elas apareceram dentro de certa circularidade. Aparece a necessidade da virtude para buscar a vida virtuosa. Ele reconhece que em ética parece sempre necessária certa circularidade, já que recebemos do ambiente os pressupostos para tecermos as reflexões. Significa que tecemos as reflexões dentro de um ambiente, não sem ele. Os pressupostos explicitados, diga-se de passagem, são como pontos de partida. Podem ser revistos, ao menos em alguns casos.

5.2.13 O aspecto histórico

Estes pressupostos estão contidos dentro do aspecto histórico em que toda a ética está envolvida. A própria filosofia, a racionalidade prática e a própria virtude

são conceitos históricos, no sentido de que são compreendidos a partir de uma história, relacionados com ela. Inclusive outros tantos elementos aqui apresentados demonstram este aspecto. Mas o aspecto histórico não significa necessariamente historicista, onde a particularidade histórica torna-se absoluta. Como em Antígona e principalmente pela tradição de pensamento moral que começa definitivamente com Aristóteles, é possível transcender o que herdamos da história. E transcender não significa separar-se de tudo o que for histórico, mas dos liames negativos da própria herança. No caso específico da bioética, é impossível separá-la da história e de sua história. Ela ocupou determinado ambiente ao longo do tempo, além de ser no tempo, ter nascido devido a um momento histórico. Também ela possui um campo, um âmbito, uma delimitação, não falando sobre tudo. Nem tudo da ética é também bioética. A bioética não abarca toda a ética. A bioética pode sofrer das amarras, ameaças, perigos históricos, mas precisa e pode transcender.

5.2.14 A sociologia e a política no pensamento bioético

Para apresentar um entendimento unitário de virtudes, compreendidas dentro da tradição aristotélica, MacIntyre apontou para características da vida social e moral. Ele desenvolveu o conceito de profissão ou prática, assinalou para a vida do indivíduo vista como um todo e para a compreensão desta ou destas vidas dentro de uma tradição que, por sua vez, convive com outras tradições. Nós ainda pusemos a descrição de MacIntyre a respeito da animalidade humana, da vulnerabilidade e aflição, com a dependência que geram, dentro destas mesmas características. Nosso autor já havia feito a crítica à sociologia moderna e a própria política modernas. Daqui, para a bioética, haurimos como elemento imprescindível o pensar a partir de uma sociologia, uma política. Há uma correlação entre o pensar bioético e compreensões sociológicas e políticas, não enquanto normativas, mas enquanto pontos de partida. O próprio mundo social, político, histórico é raiz das reflexões, tanto sociológicas e políticas, quanto éticas e bioéticas. A reflexão bioética não é feita fora de uma compreensão social e política, como se ela fosse autônoma ou mesmo independente. Ela recebe impulso e influxo do ambiente donde os bioeticistas fazem parte. As expressões usadas, em termos de linguagem, precisam de um substrato cultural. Muito menos os compromissos práticos gerados, as

decisões bioéticas, podem ser feitos independentes dessas realidades. Do mesmo modo como os campos sociais e políticos são aqueles onde se exibem as virtudes e se podem compreender e explicar, assim também são eles que exibem, fazem compreender e explicar a própria bioética. Não significa que a bioética tenha que dar conta da sociologia e da política. Mas ela precisa observar as compreensões ou resultados trazidos por estas ciências e ambientes, pois do contrário, reproduzirá tais compreensões de modo inconsciente, tanto pelos indivíduos, quanto pelos grupos e instituições.

Heller mostra, em seu capítulo sobre a estrutura da vida cotidiana, como pode haver reprodução mecânica de significados presentes enquanto consciência prática, através da própria prática, na vida cotidiana. Nesta reprodução mecânica espontânea aparece a fragmentação da consciência prática, as suas contradições, a continuidade do senso comum. (1992). Se os aspectos sociais e políticos, que produzem os significados das ações, não forem pensados e repensados, os sujeitos reproduzirão as ações espontânea e mecanicamente. O remédio passa por aquilo que vimos de Foucault no começo de nosso estudo, quando tratamos do conceito de *episteme*. É necessário fazer genealogia e arqueologia, imprimir a crítica histórica, descobrir a *episteme*, refletir sobre ela. No nosso caso, as virtudes é que serão o critério da crítica. Enquanto compreendidas historicamente, as virtudes também serão objeto da genealogia, para não reproduzir o contraditório, quer dizer, uma compreensão delas destrutiva ou mesmo reducionista. Há certa circularidade no pensamento, mas ela não é vazia, pois as virtudes são apreendidas no ambiente e servirão para o florescimento neste mesmo ambiente.

Há estudos indicando que de fato há esforços educativos em ética que não necessariamente fazem florescer bioeticamente, por exemplo, estudantes de graduação. Pelo contrário, por vezes, eles podem até regredir em seu nível ético. Tais estudos figuram, em áreas da saúde, por exemplo. (REGO, 2003, 163-164; FARIA LIMA, 2014). Há muitas formas de se reproduzir significações das ações cotidianas contrárias às virtudes. Precisamos nos perguntar pelas causas. Pode ser que os elementos aqui encontrados deem uma pequena contribuição para a elucidação deste problema educativo. Não estariam os estudantes aprendendo um tipo de tradição velada no ambiente social, político e moral? Parece que esse ambiente precisa ser posto em questão. Contudo, como poderia ser esta discussão?

É necessário o envolvimento do sujeito, como antes se mostrou na ética da primeira pessoa. Como poderia ser realizado o trabalho educativo, tendo em vista uma ética da primeira pessoa, como apontamos acima? São questões que merecem outro estudo.

Diante do que poderia ser a busca da melhor sociologia, política, ética, é importante lembrar que tais conhecimentos possuem a fortuna, a não previsibilidade total. Não cabe uma compreensão positivista nestas ciências. Contudo, não significa um relativismo nas compreensões da melhor sociedade e da melhor política. No momento em que MacIntyre aponta para um tipo de relações sociais pelas quais as redes de reciprocidade confeccionam-se, o relativismo e o perspectivismo já não têm lugar.

Temos um exemplo dentro da bioética que mostra esta importância de pensar o ambiente social e político, em conjunto no fazer ético e bioético. Dizíamos, no início, com Pérez-Soba Díez del Corral, que os tradicionais chamados princípios da ética biomédica não fazem parte da racionalidade prática ética, porque nascem num ambiente "juridicista" e técnico, e que passam a ser aplicados de forma simples e plausível para a maximização de resultados. O ambiente é que precisa ser pensado, inclusive com a compreensão arqueológica dos princípios. Isto é, precisamos saber deste ambiente "juridicista" e técnico, ou tecnicista.

Tal aspecto histórico indica a bioética como reativa e propositiva, participante de uma pluralidade de contextos, sujeitos, comunidades, linguagens, vínculos, sintonias, correntes de pensamento, cenários, narrativas, paixões, conversas, cotidianos. A bioética também participa da narrativa ética contemporânea, com todos os seus personagens, tradições, limites. Ela não é "extraterrena", não "caiu do céu". A respeito deste aspecto histórico, o próprio MacIntyre serve de exemplo no seu fazer ético. Ele mostra uma compreensão de sociedade e de política quando delinea as redes de reciprocidade, com seus critérios de autenticidade. Ele também reflete a partir de seu âmbito cultural, sua história, como escocês anglo-saxão que é, respondendo a determinadas perguntas às quais entra em contato, com os pensadores com os quais conversa. Isso não desmerece a reflexão, apenas vem confirmar o seu modo de pensar. Pois mostra que todas as reflexões são

localizadas, históricas, dentro de tradições. Nosso estudo ainda é de alguém que partiu de determinadas perguntas, de alguém que possui uma história.

Alguém poderia objetar em desfavor deste elemento dizendo que o pensar ético poderia ser conduzido por paixões, partidarismos, interesses secundários. Ainda mais, já vimos que mesmo as paixões, sentimentos ou emoções, são histórica e tradicionalmente localizados. As virtudes também são. A partir de MacIntyre compreendemos, dentro da tradição aristotélica, que não há ética sem política. Contudo, aquela não é serva desta. É preferível dizer que caminham juntas e que aprendemos ética no convívio político, no ambiente sociopolítico. As virtudes é que dão a tonalidade, enquanto disposições em vista do florescimento humano. Evidentemente, quando aqui falamos em política, queremos dizer no sentido da convivência entre pessoas, grupos e instituições, cujo início, para um indivíduo, dá-se nas relações mais próximas, como as familiares. Estas, por sua vez, também não são desmembradas dos âmbitos políticos mais amplos, como sugere nosso estudo a partir da reflexão sobre as tradições.

5.2.15 O aspecto antropológico

Por diversos momentos aqui percebemos a importância de em ética e em bioética observarmos o aspecto antropológico. Este aspecto aparece quando falamos sobre as ideias de indivíduo, de sociedade, de política, fragilidade, imprevisibilidade e dependência, sobre a vida humana vista como um todo em sua unidade narrativa, na ideia de natureza humana e de cultura, sobre a ação humana. É um aspecto que precisa ser delineado na reflexão bioética. É preciso ter uma antropologia de referência. Pelo visto aqui, é aquela em que o humano é compreendido como comunitário e social, quer dizer, um ser de relações, de convívio com os outros, histórico, prático, que necessita de uma teleologia ou do florescimento, cuja vida pode ser compreendida como uma unidade, um ser capaz de virtudes, de racionalidades e justiça; que é também aquele ser vulnerável e afligido, dependente, animal como os outros animais, mas com sua diferença específica.

Entendidos estes últimos termos não necessariamente como negativos, justamente o contrário, na fraqueza parece estar a sua força. A dependência é como força do ser humano e não sua fraqueza. Na obra pesquisada sobre este tema MacIntyre não escreveu dando claramente este cunho positivo, mas com a ajuda de Gilson, percebemo-lo. (2014). É que estas características dão a sociabilidade de que falávamos anteriormente, a própria apreensão das virtudes e, por conta disso, os conteúdos e o caminho da ética, cujo sentido é o florescimento humano.

Em vez da autonomia, cujo recurso está no eu, dado a si mesmo, vazio, antes, pela dependência, enquanto condição, o recurso está, além do eu, no outro. Em vez do outro ser limitante para mim, é o que me "salva". Não é isto o que acontece na vulnerabilidade e na aflição? O que acontece quando o risco maior aparece, no leito de um hospital, por exemplo? O que é o outro para quem está à beira do caminho? Talvez esteja excluído por causa de uma ausência, a do "próximo", conforme a parábola bíblica. (Lc 10,25-37). É um escândalo para a autonomia dar-se conta desta inversão. Nietzsche já mostrou a ilusão de um excesso da vontade, aplicando aqui seu pensamento diretamente à moral. Se seu pensamento já foi um escândalo à moral da autonomia, quanto mais o será o fato de a força estar no convívio com o outro, não enquanto objeto de uso, mas enquanto somos dependentes dele, como alguém que nos salva. O extremo da autonomia é a cegueira da realidade da nossa condição e no mínimo a ingratidão por tudo o que continuamente recebemos, diante do fato de nossa dependência. Vulnerabilidade e aflição, reiteramos, são mais do que uma possibilidade, são uma condição real em que se vive. Deste modo, a independência é uma busca sempre inacabada, assim como é sua educação, seu florescimento.

5.2.16 O aspecto normativo

Da crítica feita por MacIntyre à centralidade da norma na moral moderna não significa que uma *episteme* ética e bioética deva ser avessa a qualquer tipo de norma ou lei. O aspecto normativo faz parte da ética e da bioética. Afinal, as normas são expressões das tradições e comunidades. Por não possuírem a centralidade, refletem a vivacidade das tradições. A bioética, pois, não se confunde com deontologia, com o dever e o direito apontados pelas leis, contudo, traz para o

ambiente de reflexão o que está confeccionado como lei, dever e direito. Inclusive se uma lei se mostrar incongruente com as virtudes, segundo a ética de virtudes, ela precisa ser modificada. Pretende-se aqui prevenir um possível reducionismo bioético, uma excessiva valorização da lei em detrimento dos outros aspectos.

5.2.17 O aspecto útil da bioética

A partir da crítica ao utilitarismo que apareceu entremeada ao nosso texto, principalmente por aquela fortemente perpetrada a um modo de se fazer bioética como ferramenta burocrática para resolver problemas, alguém poderia pensar que a bioética tenderia a ser inútil. Não é o caso. Uma coisa é o utilitarismo, definidor de um pensamento, outra coisa é a bioética ser prática, útil, servir a uma finalidade inerente ao seu próprio fazer-se, como é o caso da expressão potteriana, a sobrevivência e o bem social. Nós acrescentaríamos a melhor vida a ser vivida por todos. É bom levar em conta que teleologia é diferente de consequencialismo ou a ideia do fim justificar os meios. Na teleologia os fins precisam já estar presentes nos meios. Por isso, uma ética ou bioética de virtudes mostrará que elas são meios para fins virtuosos e fins ao mesmo tempo. Na falta de outro termo, podemos chamar este aspecto da ética e da bioética de o aspecto útil.

5.2.18 A dinamicidade da ética e da bioética

A dinamicidade da ética e, portanto, da bioética, é mais um dos elementos transversais no pensamento de MacIntyre. Ela atinge as racionalidades práticas, as virtudes, as tradições, as teleologias, a ideia de verdade, as relações e os substratos históricos, o aspecto normativo da bioética. Enfim, está presente em todos os elementos. Um lugar onde se pode ver no pensamento de MacIntyre esta dinamicidade é na própria possibilidade da crise epistemológica. Tendo em vista as questões éticas referentes às mudanças científicas e tecnológicas, em suas implicações com a vida como um todo e a vida humana em particular, a dinamicidade torna-se algo necessário. Não significa que não tenha elementos dos quais não se possa voluntariamente abrir mão. Ela não é uma vulgarização no

relativismo. A mudança exigiria uma superioridade da compreensão de racionalidade prática e da justiça subsequentes, na tensão das relações entre *epistemes*. Lembremos que, de acordo com a impossibilidade de inovação conceitual radical, a superioridade é percebida a partir de dentro das próprias tradições e no diálogo entre elas, a partir do que elas possuem. Assim, a dinamicidade não significa de forma alguma uma espécie de relativismo na ética, como onde reina o emotivismo, por exemplo.

5.2.19 A necessidade de uma metodologia de pesquisa bioética

MacIntyre disse haver elementos não captáveis pela fenomenologia ou pela filosofia analítica, por exemplo. Para ele, nem mesmo o próprio liberalismo é discutido dentro dos debates éticos contemporâneos. Podemos deduzir desta sua observação que também os problemas relacionados à bioética não são captáveis por qualquer metodologia de pesquisa, de pensamento ou estudo, qualquer filosofia. Se ele apontou a fenomenologia e a filosofia, não foi para desprezá-las, mas para dizê-las como insuficientes no que tange à verificação de problemas filosóficos, éticos. A bioética não pode ficar apenas guiada pelo âmbito de alcance destas metodologias, muito mais pela necessidade de uma arqueologia ou mesmo da narrativa. Se ela permanecer num caminho proporcionado pelo cientificismo positivista, muito mais se tornará cega a algumas dimensões da realidade. É de esperar que se desenvolva, por seu engajamento interdisciplinar, multidisciplinar e, mais ainda, transdisciplinar, com um método apropriado. Não podemos aqui afirmar um método para a bioética, mas aparece a pista da absorção do caminho de diversas filosofias e ciências. Se adentrarmos nas ciências hermenêuticas, a exemplo de alguns discursos, como o teológico (BOFF, 1998, p. 63), então a bioética, por elas, possui alcances diferentes. Nestas há outras possibilidades, outros olhares para além da fenomenologia e da filosofia analítica, entre outras, que podem ajudar a bioética. O estudo de Carvalho mostra como o pensamento de MacIntyre, sob a influência de Gadamer, tem este veio hermenêutico necessário para a ética e, por conseguinte, para a bioética. (2013, cap. 3). Outro exemplo relacionado a este vem da ideia de narrativa. A bioética já é uma narrativa, apreende, reflete, desenvolve-se e amadurece levando em conta as narrativas. As

conversas bioéticas se dão dentro do contexto histórico narrativo. As ciências são narrativas ao seu modo e elas precisam ser observadas pela bioética. Até mesmo o senso comum é percebido enquanto narrativa. É mais uma ideia em termos de metodologia que podemos dar, servindo como exemplo.

5.2.20 A necessidade de uma teoria da ação moral

A teorização da ação moral faz parte de uma metodologia de pesquisa em bioética. Isto se depreende inclusive dos outros elementos. É algo que existe dentro da metodologia ética. Os elementos todos apontados até agora entram nesta teorização. A respeito dos atos humanos, MacIntyre apontou-os, por exemplo, como narrativas encenadas, quer dizer, dentro de cenários. É preciso então ver o que faz parte desta teoria da ação. É preciso ver a estrutura de uma ação livre. Um dos pontos desta estrutura, entre outros, pode ser a teleologia, uma coisa que foi negada em certo sentido, como vimos, pela tradição moderna. Anscombe falava, ainda mais, de uma filosofia da psicologia. Isto é, por detrás dos elementos observáveis da ação moral, existe uma filosofia, isto é, uma *episteme*. Não dá para prescindir disto no método da ética. Quem faz bioética, antes, ou conjuntamente, tem que fazer ética. Notamos que o conceito de moral, apresentado no início do nosso estudo, pode ser enriquecido, a partir do caminho realizado.

A força de muitos dos elementos que temos apontado até aqui vai depender em parte da bioética se firmar como uma tradição de pesquisa. Na verdade, eles procuram ajudar nesta empresa. A ideia é de que onde houver bioética eles sejam levados em conta. Com o tempo, eles como que precisam estar disponíveis no fazer bioético. É aquele desenrolar da confecção de uma área de saber. Isto também diz respeito à determinada tradição dentro da própria área de saber, como bem expressou Kuhn na *Estrutura das Revoluções Científicas*, ao falar sobre "ciência normal", sobre crise de paradigmas e emergência de novos e sobre as próprias revoluções. (2009).

5.2.21 A possibilidade da antibioética

O aspecto não obviamente positivo de que precisamos recordar na confecção de uma ética de virtudes é o reversivo da ética e bioética. Na verdade, não é um aspecto das mesmas, mas a antiética e a antibioética. Esse aspecto não significa o erro, a contradição não percebida, mas a sabida e querida. É o da arbitrariedade, o engano, a dissimulação, o *marketing* indevido, a manipulação. Inclusive pode acontecer de modo institucionalizado. É a burocratização do mal, transvestido de bem. É o lobo vestido de cordeiro. Onde menos esperamos, brota a contradição. Parece certo pensar que o estrago aqui é muito maior, pois do núcleo responsável por uma desenvoltura da sobrevivência e do bem social, aparece o inverso. A confusão se forma. A teologia usa termos como o mal e o pecado para expressar essas realidades.

5.3 A *episteme* que desabrocha

Prometemos apontar uma unidade epistêmica presente nestes elementos coletados e refletidos. A *episteme* que desabrocha é a nordeada pela racionalidade prática ética, principiada pelas virtudes, tendo em vista o florescimento humano. Evidentemente, ela é segundo a compreensão que MacIntyre dá às virtudes que apresentamos no capítulo anterior em quatro momentos. O mesmo é dizer que a virtude da racionalidade prática é que sustenta a ética e, portanto, a bioética. Somente com tais realidades há ética. A nosso ver, seguindo as pegadas do nosso autor, não podem ficar fora da configuração do pensar ético. Todos os elementos apresentados dependem e estão ligados a esta compreensão. É a sustentação da ética. Pode parecer trivial esta afirmação, contudo, como vimos, as compreensões tanto da racionalidade prática ética como das virtudes não são unívocas. Nem mesmo sua participação na ética é de tácito acordo entre pensadores, como o traçado caminho crítico mostrou.

A racionalidade prática ética, principiada pelas virtudes, é "a" marca da tradição aristotélica. E a marca de MacIntyre nela se dá pela historicidade. A compreensão das virtudes e seu papel dentro da ética passa pela compreensão de elementos históricos, tais como a filosofia, as práticas com suas funções, a vida

compreendida em sua unidade, dentro de tradições, a animalidade e sua condição vulnerável e afligida, sua dependência. Os aspectos sociais, políticos, jurídicos, do útil, da precisão da linguagem, da dinamicidade também são históricos. Um método apropriado para a ética e a bioética precisa levar em conta esta realidade histórica com suas dimensões. Demarca-se assim uma perspectiva histórica da ética e bioética, dentro da compreensão da ética de virtudes, da tradição aristotélica da racionalidade prática ética. Tal *episteme* não é historicista, no sentido dos aspectos históricos serem deterministas absolutos da moralidade, pois o que se apresenta é uma relação contributiva deles, não um relativismo.

Para a bioética, tendo em vista as desafiantes novidades que continuamente se apresentam por ocasião das transformações científicas e tecnológicas, a retomada de elementos da ética de virtudes, ao modo como faz MacIntyre, é oportuna e necessária. Isto se dá tanto pelas possibilidades de críticas aos modos de se fazer ética e bioética, quanto pelas proposições conferidas nos elementos acima.

Não quisemos formar um sistema, mas levantar elementos que dessem conta da demarcação de uma perspectiva na bioética. Imprimir força à bioética tem aparecido como uma necessidade, tendo em conta as ameaças que ela sofre. O caminho para o amadurecimento desta perspectiva pareceu-nos ainda longo, principalmente pelo ambiente desafiador de reflexão em torno da epistemologia da bioética.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As inquietações filosóficas em torno de uma fundamentação para a bioética foram o ambiente reflexivo onde desenvolvemos nosso estudo. Logo no início percebemos a necessidade do trabalho filosófico, tanto pelas próprias origens da bioética, quanto pelos perigos que ela enfrenta atualmente, tendo em vista sua participação nos debates éticos contemporâneos. O encontro com algumas obras de MacIntyre despertou-nos ainda mais questionamentos e a procura por um melhor caminho para a ética e a bioética. Um esforço de pesquisa precisava ser feito.

Recordemos assim, rapidamente, o plano do nosso estudo. Trouxemos a pergunta sobre quais elementos da crítica de MacIntyre à ética moderna e contemporânea contribuem para uma melhor compreensão dos perigos que a bioética possui atualmente e em que elementos sua reproposição de uma ética de virtudes aponta caminhos para a bioética. Levantamos a hipótese de que o ponto de vista crítico da ética de virtudes proposto por MacIntyre ajuda-nos, filosoficamente, tanto a encontrar as causas das possíveis distorções ou problemas em que se tem envolvido a bioética, explicitando-os melhor e explicando-os, quanto a apontar caminhos, no seu momento propositivo, para a melhor fundamentação da bioética. Nosso objetivo foi, pois, mostrar elementos críticos e propositivos da ética de virtudes na visão de MacIntyre que pudessem contribuir para uma fundamentação da bioética. Como se pode ver, tendo em vista a amplitude da temática, limitamos o campo de investigação: escolhemos apenas três das principais obras do nosso autor, para um olhar aprofundado, e tivemos os elementos, ali presentes, como objeto de investigação.

No decorrer do estudo, para encontrar os elementos de que falamos, antes foi necessário explicitar o pensamento do autor, percorrendo sua dimensão crítica e, posteriormente, sua dimensão propositiva, quer dizer, a compreensão das virtudes, principalmente em relação ao ambiente em que elas se localizam. Consistiu numa aproximação de parte do pensamento do autor, como uma síntese, inclusive tendo momentos de circunspecção e explicação de questões iniciais que levaram ao nosso estudo. Foi bom ter seguido este caminho, na medida em que os elementos

contributivos para a bioética realmente puderam ser coletados, ao mesmo tempo em que a reflexão sobre eles foi provocada e provocativa. Significa que os objetivos puderam ser alcançados. Manifestadamente, como afirmamos, não tínhamos a pretensão de um esgotamento dos elementos e nem de uma reflexão longamente aprofundada. Isso ainda pode ser continuado em outro momento.

Nosso estudo foi desenvolvido olhando diretamente primeiro para as obras de MacIntyre, não para seus interpretadores. Apenas no final, com o intuito de confirmar o que já tínhamos dito, procuramos olhar obras interpretadoras. A partir disso voltamos o olhar para algumas partes do texto e os citamos, mostrando como se confirma nosso modo de entender, especificamente em determinados pontos. Evidentemente, em consonância com as próprias ideias de MacIntyre, não se pode fazer nenhuma interpretação com o olhar vazio. Quisemos mostrar o pensamento de MacIntyre, mas a interpretação foi nossa, com o nosso olhar, com a nossa perspectiva e expectativa. Neste caso, os olhares cheios de perspectivas anteriores podem ajudar ou mesmo atrapalhar. Portanto, o que nos conduziu foi um olhar a partir da preocupação com a bioética, com sua fundamentação, e diante de alguns desafios apresentados. A interpretação se deu com isso em mente.

A escolha do autor para o desenvolvimento do trabalho bioético demonstrou-se, a nosso ver, adequada, principalmente depois do caminho feito, por vários motivos. Não apenas pelo fato de ser um pensador que se empenha diretamente em questões éticas, ou pela contemporaneidade de seu pensamento, inclusive envolvendo-se com questões bioéticas, mas, principalmente, por que pudemos compreender o ambiente ético que dá margens para a instrumentalização da bioética e por angariarmos uma perspectiva de pensamento, através dos elementos, onde a reflexão ética e bioética pode encontrar maior sustentação. É que temos ainda necessidade urgente de desenvolver mais fortemente em bioética a sua dimensão epistemológica, de estudo das *epistemes* e da tomada de alguma delas como caminho.

Da crítica e da proposição de MacIntyre pudemos perceber os seguintes elementos para a bioética: a necessária imbricação dela com a filosofia, a influência epistêmica na bioética, com a conseqüente importância da epistemologia e a centralidade das virtudes e da racionalidade prática ética na *episteme* proposta.

Nosso autor aponta para uma perspectiva crítica, teleológica, do entendimento da pesquisa bioética como algo que se faz com os outros, da retomada da pergunta pela melhor vida a ser vivida e da ética da primeira pessoa. Outro elemento trazido foi o da possibilidade de se defender uma *episteme* e não outra. Isso acarreta a necessidade de se construir alguma ideia de verdade, sem deixar de lado o aspecto dialogal da bioética, seus pressupostos, sua historicidade, seus pontos de partida sociais e políticos, seu aspecto antropológico, útil, da precisão da linguagem, dinâmico, metodológico, contraditório ou antibioético. O aspecto normativo também faz parte da bioética, enquanto elemento haurido no estudo. Vimos ainda a importância de se ter uma teoria da ação. A nosso ver, os elementos proporcionaram uma *episteme* da racionalidade prática ética, principiada pelas virtudes, tendo em vista o florescimento humano. Estes foram como que resultados obtidos do nosso estudo. Resumidamente, cada elemento destes merece certamente um aprofundamento maior daquele já visto, inclusive com a ajuda de outros autores e da nossa própria prática nos grupos de reflexões bioéticas.

Imaginamos que esta forma de ver a bioética possibilita uma abertura para um melhor enfrentamento das questões cotidianas, por vezes extremamente complexas, que nos são apresentadas. Significa uma abertura para o autêntico trabalho dos bioeticistas, dando uma luz para o afastamento dos perigos que os cercam dentro da cultura atual, cultura do individualismo burocrático, cultura liberal, como temos visto dentro da crítica do nosso autor.

Uma tendência que parece estar realmente enraizada em nós como cultura e que aqui foi denunciada é a de querer uma rápida solução para os problemas. É a tentação de logo querer indicar, em termos de resolução de problemas, um receituário de ferramentas, onde na prática podemos aplicar os conceitos aqui trabalhados. Foi uma sensação que apareceu em muitos momentos e que, a nosso ver, facilmente desviaria do foco, tornando nosso estudo contraditório quanto à *episteme* que procurávamos explicitar.

Notamos que o conceito de moral e, portanto, também o de ética apresentados no início do nosso estudo, podem ser enriquecidos, a partir de todo o caminho feito. A moral pode ser vista, além do que foi dito, como o ambiente, a cultura, a tradição, o cenário, enfim, a *episteme* guia das práticas onde se fazem e

perfazem os seres humanos. Dentro dela estão as virtudes, segundo a compreensão apresentada, que vamos adquirindo e que, com as vulnerabilidades e aflições, estão em vista do nosso florescimento. A ética é a reflexão de tudo isso. A bioética é a específica reflexão que vai se construindo, inclusive com pequenas contribuições como esta que quisemos dar.

A riqueza dos debates filosóficos em que podemos nos adentrar contemporaneamente pela porta do pensamento de MacIntyre é imensa. Continuamente vão aparecendo mais elementos. Inclusive há questionamentos e apontamentos de limitações do nosso autor. Há, inclusive, diálogos com determinados autores que MacIntyre não faz e que, segundo alguns, como Carvalho (2013, p. 324), poderia fazer. E aqui poderia estar uma das críticas a ele. Certo limite no nosso estudo esteve presente na medida em que não era possível estabelecer toda uma crítica ao próprio pensamento do autor, deixando mais evidente que seu pensamento tem sustentação. Para tal limitamo-nos apenas a apontar quem faz este trabalho, através de algumas obras. No fim de tudo, pareceu-nos que mexer com os temas, dentro da bioética, com os quais MacIntyre trabalha, apontando uma direção para ela, como ele faz com a ética contemporânea, por hora já satisfizes os questionamentos que tínhamos. Contudo, levantou vários outros, abrindo novas portas de pesquisa.

A pesquisa feita é um pequeno passo de um grande estudo que ainda precisa ser desenvolvido, seguindo a trilha deste e de outros pensadores da ética de virtudes e afins em diálogo. Não obstante o fato de nosso estudo não ter propriamente como objeto o pensamento de MacIntyre, mas elementos contributivos para a bioética em algumas obras suas, um passo importante a ser dado está relacionado ao seu pensamento tardio. O objetivo seria perceber se houve alguma mudança de perspectiva no que se refere aos elementos que aqui já apresentamos. Haveria algum aprofundamento nos elementos, ou mais deles apareceriam. Teríamos inclusive, como exemplo, um aprofundamento do significado de princípio ou princípios, já que foi e é muito usado na bioética e aqui também demos um sentido específico e julgamos como necessários. Outro exemplo está no desenvolvimento de uma metodologia para a bioética. As luzes apresentadas no nosso estudo poderiam ser refletidas nos ambientes de pesquisa bioéticos.

A contribuição de outros autores cuja integração é possível com a perspectiva de nosso estudo poderia ser pesquisada, a fim de incrementar o que aqui consideramos como um pequeno passo. Uma sugestão é olhar o pensamento realista de Xavier Zubiri, principalmente no que se refere à compreensão da ideia de verdade, além da sua ética da inteligência senciente. Outra sugestão estaria em ver a relação da ética de virtudes de nosso autor com o personalismo na bioética, como sugere Pastor (2013). Estudos especificamente filosóficos poderiam ser desenvolvidos, estabelecendo esta relação da ética de virtudes com o personalismo de Emmanuel Mounier (1976), Emmanuel Levinas (1980), Paul Ricoeur (1991), de modo especial a partir de suas principais obras ou que possuem referência direta com a ética, como aqui fazemos. É bom também explicitar a diferença que há entre estes e outros pensadores de outras perspectivas, de modo especial aqueles da perspectiva criticada por MacIntyre. Relembramos aqui a sugestão já dada a respeito do estudo das grandes correntes de pensamento ético sintetizadas por Lima Vaz. A perspectiva epistêmica dada pelos elementos retirados de MacIntyre pode-se apresentar como outra forma de pensar, onde comparações podem ser desenvolvidas, ao modo de diálogo crítico ou contributivo. Assim se vai desenvolvendo uma espécie de sistema, onde a bioética pode se ancorar com certa segurança, diante da complexidade do real. Além do mais, pesquisas ético políticas podem verificar mais facilmente elementos epistêmicos que conduzem as decisões bioéticas.

Neste sentido, um estudo importante que desponta diz respeito a uma percepção mais aprofundada sobre os caminhos que a bioética no Brasil tem trilhado e está trilhando, em termos de *episteme*. As ameaças apontadas no início foram trazidas à tona para dar justificção à pesquisa. Um método para além do fenomenológico seria mais adequado, como sugere MacIntyre, para perceber e refletir sobre esse assunto. Necessitaríamos passar por uma genealogia e uma arqueologia dos discursos, das narrativas, por uma percepção das tradições de que fazem parte. É preciso perceber os ambientes, cenários, personagens, concepções sociais e políticas, enfim, aqueles conceitos apontados por nosso autor, para dar-nos conta dos modos de pensar e atuar bioéticos brasileiros.

Muito semelhante à sugestão anterior de estudo seria aquela de ver como, em nossos ambientes brasileiros, tem sido compreendidas as virtudes e seu papel

na configuração do pensamento ético e das ações. Ali apareceriam visões das virtudes de acordo com as características epistêmicas. Esta sugestão nos vem da crítica de MacIntyre a respeito das transformações modernas do conceito clássico de virtudes. Além do entendimento a respeito das virtudes, outros conceitos importantes aqui referidos poderiam ser verificados em nossos ambientes, tais como, racionalidade prática, tradição, vulnerabilidade, verdade, princípio. Esta sugestão vem a partir da necessidade de uma precisão maior na nossa linguagem, um dos elementos hauridos do estudo, tendo em vista a questão já apresentada desde Anscombe. Possivelmente já há estudos relativos a estes conceitos, de como são vistos aqui no Brasil. Então poderia ser feita uma relação com os entendimentos deles trazidos por MacIntyre.

O pensamento de MacIntyre sintetiza diversas tradições de pesquisa, tais como o marxismo, a fenomenologia, a analítica e, evidentemente, a aristotélica. Talvez seja pela sua própria história intelectual. Parece ter trazido para o ambiente teórico o que de melhor elas têm. Podemos concluir isso, mesmo com o fato de Carvalho ter apontado para uma ausência de diálogo com a ética do discurso. (2013, 324).

O campo da educação para a bioética, segundo o entendimento das virtudes por MacIntyre, com os elementos contributivos para a bioética que refletimos, abre-se para nós como mais um desenvolvimento posterior de pesquisa. Os elementos filosóficos também fazem parte da educação, e da educação para a ética e a bioética de modo especial. Já existem contribuições em termos de educação para a ética, como a tese de Malheiro (2008), diretamente relacionadas com o pensamento do nosso autor. Por que não desenvolver estes elementos em termos de bioética? Esta relação entre filosofia da educação e bioética aparece como um caminho a trilhar, com contribuições como as do nosso autor.

A bioética parece ter um longo caminho a percorrer para se firmar como campo específico de conhecimento, com uma epistemologia própria. Mas isso não se dará de forma autônoma em relação aos inúmeros outros conhecimentos que precisam sempre ser levados em conta. Somente será bioética enquanto ética. Somente será ética na medida em que não for burocrática, quando o sujeito ético se

encontrar envolvido no que pensa, enquanto virtuoso buscando a excelência da virtude. Ainda mais, enquanto sujeito real, existente, multidimensional.

Tivemos no início a sensação subjetiva, até mesmo vaga, de não ter escolha, justamente pelo fato de se apreender que ela pode ser feita de modo indiferente, diante dos desafios bioéticos que se nos apresentam em nossos ambientes. Agora, com a ajuda destes elementos hauridos de MacIntyre, vislumbramos outro caminho. Ninguém tem a última palavra, mas já vivemos noutra espaço, noutra *episteme*. O melhor em bioética existe enquanto procura. Esta mesma procura está garantida, a partir do onde vivemos, do particular, no convívio. O convite para uma continuação das buscas em torno da epistemologia da bioética está marcado com a *episteme* apresentada aqui. Oxalá as virtudes não nos faltem para dar continuidade à obra que aqui apenas começamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBÀ, Giuseppe. **História crítica da filosofia moral**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lullio, 2011.

ANSCOMBE. Gertrude Elizabeth Margaret. Modern Moral Philosophy. **Philosophy**, v. 33, n. 124, 1958.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução Edson Bini. Bauru: Edipro, 2009.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. **Princípios de ética biomédica**. Trad. de Luciana Pudenzi. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BELLI, Laura Florencia; QUADRELLI, Silvia. La ética como filosofía primera: una fundamentación del cuidado médico desde la ética de la responsabilidad. **Cuadernos de bioética**, Buenos Aires, v. 21, n. 71, p. 13-20, jan./abr, 2010.

BOFF, Clodovis. **Teoria do método teológico**. 2. ed. Revista Petrópolis: Vozes, 1998.

BRITO, Adriano Naves de. Falácia naturalista e naturalismo moral: do é ao deve mediante o quero. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 51, n. 121, p. 215-226, jun., 2010.

CABALLOS, Antonio Pardo. La ambigüedad de los principios de la Bioética. **Cuadernos de bioética**, Pamplona, v. 21, n. 71, p. 39-48, jan./abr, 2010.

CALLAHAN, Daniel. Bioethics. In: POST, Stephen G. (Ed). **Encyclopedia of Bioethics**. 3.ed. New York: Thomson e Gale, 2004. v. 1, p. 278-287.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A phrónesis aristotélica: breve comparação das leituras de Alasdair MacIntyre e Paul Ricoeur. **HYPNOS**, São Paulo, n. 27, p. 260-283, 2011.

_____. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre**. Curitiba: Editora CRV, 2013.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. 2. ed. Teresina: EDUFPI, 2011.

CICCONE, Lino. **Bioética: Historia. Principios. Cuestiones**. 2.ed. Madrid: Ediciones Palabra, 2006.

ENGELHARDT, H. Tristram. **Fundamentos da bioética**. 2.ed. Trad. de José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

FARIA LIMA, Adriana Aparecida de. **Interferência da Formação no Ensino Superior para o Desenvolvimento do Sujeito Ético: um Estudo de Caso**. 2014. Tese (Doutorado em Bioética) - Centro Universitário São Camilo, 2014.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de filosofia**. Tomo II. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

FERRER, Jorge José; ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a bioética: teorias e paradigmas teóricos na bioética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2005.

FERRER, Jorge José. La bioética como que hacer filosófico. **Acta bioeth.**, Santiago, v. 15, n. 1, p. 35-41, 2009.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7.ed. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GARRAFA, Volnei; KOTTOW, Miguel; SAADA, Alya. (Coord.). **Estatuto epistemológico de la bioética**. México: UNAM-Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la UNESCO, 2005.

GILSON, Erinn C. **The ethics of vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice**. New York: Routledge, 2014.

GONZÁLEZ, Ana Marta. Claves ética para la bioética. **Cuadernos de Bioética**, Espanha, v. XII, n. 46, p. 305-320, set/dez, 2001.

GRACIA, Diego. **Fundamentos de bioética**. 2.ed. Coimbra. Gráfica de Coimbra 2, 2007.

HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. 4.ed. Trad. de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

HORTON, John; MENDUS, Susan (eds.). **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.

HOSSNE, William Saad. Bioética: princípios ou referenciais? **Mundo da Saúde**, São Paulo, v. 30, n. 4, p. 673-676, out/dez, 2006.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução ao pensamento epistemológico**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

JENNINGS, Bruce (ed.). **Encyclopedia of Bioethics**. Mason: Macmillan Reference USA, 2014.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**: ensaio sobre a exterioridade. 3.ed. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1980.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de filosofia IV - Introdução à ética filosófica 1**. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009. Coleção Filosofia 47.

JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

KNIGHT, Kelvin (ed.). **The MacIntyre Reader**. Indiana: University of Notre Dame Press, 1998.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. **Animales racionales y dependientes**: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Barcelona: Editora Paidós Básica, 2001a.

_____. **Depois da virtude**. Tradução Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001b.

MACINTYRE, Alasdair. Does applied ethics rest on a mistake?, **Monist**, Oxford, v. 67, n. 4, p. 498-513, oct., 1984.

_____. **Justiça de quem? Qual racionalidade?** 4.ed. Tradução Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2010. (Coleção filosofia).

_____. **Las Tareas de la filosofía.** Ensayos Escogidos I. Tradução Francisco Javier Martínez; Feliciano Merino; Sebastián Montiel. Publicaciones del Instituto de Filosofía "Edith Stein". Granada: Editorial Nuevo Inicio, 2011.

_____. **Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas.** Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003.

MACINTYRE, Alasdair; (YEPES, R.). Después de Tras la Virtud. Entrevista con A. MacIntyre. **Atlántida**, v.1, n. 4, p. 87-95, 1990.

MALDONADO, Carlos Eduardo. El estatuto epistemológico de la bioética. In.: M. E. Fonseca Chaparro (Ed.). **Bioética.** Un campo en construcción. Una aproximación a sus tendencias. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia, 2009. p. 13-54.

MALHEIRO, João. **A motivação ética no processo de ensino/aprendizagem na formação de professores do ensino fundamental.** 2008. 243f. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2008.

MARTÍN FERNÁNDEZ FÓPPOLI, Juan. **La complementariedad entre la ética y la política en el pensamiento de Alasdair MacIntyre.** 2010. 424f. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciencia Política y de la Administración, Universidad de Granada, Granada, 2010.

MASSINI-CORREAS, Carlos I. La falacia de la "falacia naturalista". **Persona y Derecho**, Navarra, v. 29, p. 47-95, 1993.

MAURI, Margarida; et al. **Crisis de valores:** modernidad y tradición: una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea. Barcelona: EditEuro, 1997.

MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes.** Crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista. São Paulo: Loyola, 2014.

MOUNIER, Emmanuel. **O Personalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

MURPHY, Mark (ed.). **Alasdair MacIntyre**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo; Companhia das Letras, 1998.

NUSSBAUM, Martha C. **A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. Tradução de Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OUTOMURO, Delia. Algunas observaciones sobre el estado actual de la bioética en argentina. **Acta bioeth**, Santiago, v. 9, n. 2, p. 229-238, 2003.

PATRÃO NEVES, M. C.; LIMA, M.. **Bioética ou bioéticas na evolução das sociedades**. Coimbra - São Paulo: Edição Luso-brasileira Gráfica de Coimbra - Centro Universitário São Camilo, 2005.

PASTOR, Luis Miguel. De la bioética de la virtud a la bioética personalista: ¿una integración posible? **Cuadernos de Bioética**, Murcia, v. 24, n. 1, p. 49-56, jan/abr, 2013.

PELLEGRINO, D; THOMASMA, D. C. **The Virtues in Medical Practice**. New York: Oxford University Press, 1993.

PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, Juan José. Bioética de los principios. **Cuadernos de bioética**, España, v. 19, n. 65, pp. 43-55, en/abr, 2008.

PINCKAERS, Servais-Théodore. **Las Fuentes de la Moral Cristiana: su método, su contenido, su historia**. 3. ed. Trad. Juan José García Norro. Ediciones Universidad de Navarra, (EUNSA) Pamplona, 2007. (Colección Teológica).

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

POST, Stephen G. (editor in chief). **Encyclopedia of Bioethics**. 3.ed. v. 1. New York: Thomson e Gale, 2004.

POTTER, Van Rensselaer. **Bioethics: bridge of the future**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

PUTNAM, Hilary. **O colapso da verdade e outros ensaios**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

RHONHEIMER, Martin. **La Perspectiva de la Moral**. Fundamentos de Ética Filosófica. 2.ed. Madri: EDICIONES RIALP, 2007.

REGO, Sérgio. **A formação ética dos médicos: saindo da adolescência com a vida (dos outros) nas mãos**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2003.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como um outro**. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

SÁNCHEZ, María Victoria Roqué; JUVIÑA, Josep Corcó. El estatuto epistemológico de la bioética. **Cuadernos de Bioética**, España, v. 24, n. 82, 3.ed., p. 463-474, sep/dic, 2013.

SANTIAGO, Manuel de. Las virtudes en bioética clínica. **Cuadernos de bioética**, España, vol. 25, n. 83, p. 75-91, jan/abr, 2014.

SANTOS, José Manuel. O que é e para que serve a fundamentação da moral? **Philosophica**, Portugal, Lisboa, n. 37, CFUL, p. 129-152, 2011.

SEGRE, Marco. Conceitos de ética e bioética. Bioética e suas tendências. In SEGRE, Marco (org.). **A questão ética e a saúde humana**. São Paulo: Atheneu, 2006.

SGRECCIA, ÉLIO. **Manual de Bioética: I - Fundamentos de ética biomédica**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

SILVA SANTOS, Bento. Virtude e dever nas teorias éticas modernas: naufrágio e sobrevivência de uma novidade antiga. Síntese Nova Fase. **Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 28, n. 92, p. 327-357, 2001.

SINGER. Peter. **Ética prática**. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SPAEMANN, Robert. **Felicidade e benevolência**: ensaio sobre ética. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

TEJADA, José Fernandez. **A ética da inteligência em Xavier Zubiri**. Londrina: Editora UEL, 1998.

TORRE, Francisco Xavier de la. **El modelo de diálogo intercultural de Alasdair MacIntyre**. El diálogo entre las diferentes tradiciones. Madrid: Editorial Dykinson, 2001.

_____. La crítica de Alasdair MacIntyre al liberalismo. In.: LOYES, Camino Cañón; EZCURRA, Alicia Villar. **Ética pensada y compartida**: libro homenaje a augusto Hortal. Madrid: Editora Universidad Pontificia Comillas, 2009, p. 121-144.

TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In.: CASTRO, Celso (org.). **Evolucionismo cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 69-99.

WILCHES FLÓREZ, Angela María. La Propuesta Bioética de Van Rensselaer Potter, cuatro décadas después. **Opción**, Venezuela, v. 27, n. 66, pp. 70-84, sep/dic, 2011.

ZUBIRI, Xavier. **Inteligência e logos**. Pref. de José Fernández Tejada. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora, 2011a. (Coleção Filosofia atual).

_____. **Inteligência e razão**. Pref. de José Fernández Tejada. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora, 2011b. (Coleção Filosofia atual).

_____. **Inteligência e realidade**. Pref. de José Fernández Tejada. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora, 2011c. (Coleção Filosofia atual).

_____. **Natureza, história, Deus**. Pref. de Joathas Bello. Tradução Carlos Nougé. São Paulo: É Realizações Editora, 2010. (Coleção Filosofia atual).